

De omvang van schuld

Onderzoek naar het collectieve aspect van een *moral agent* in Ezechiël 18

Werkstuk aangeboden aan:

Dr. B.E.J.H. Becking

en

Dr. M.C.A. Korpel

**Departement Godgeleerdheid
Universiteit Utrecht**

Als onderdeel van de cursus:
Masterscriptie Bijbelwetenschappen
RTMV10013

Bram van den Heuvel
3226794
Inleverdatum: 25-02-2013

Inhoudsopgave

Inleiding	p. 3
1. De achtergrond van Ezechiël	p. 5
1.1 De opbouw van het boek Ezechiël	p. 5
1.2 Historische context van het boek Ezechiël	p. 9
1.3 Ezechiël: de profet	p. 13
2 Theologische context	p. 16
2.1 Theologische context: teksten in tegenspraak?	p. 16
2.2 Theologische context: teksten in overeenstemming?	p. 20
2a <i>Conclusies</i>	p. 21
3 Werkvertaling Ezechiël 18	p. 23
4 Argumentatielijnen in Ezechiël 18	p. 29
4.1 Overzicht van het hoofdstuk	p. 29
4.2 Ezechiëls conclusies	p. 30
5 Belangrijke woorden en uitdrukkingen	p. 33
5.1 Het doen en laten van de (on)rechtvaardige	p. 33
5.1a <i>Conclusies</i>	p. 39
5.2 Kernwoorden van de argumentatie	p. 39
5.2a <i>Conclusies</i>	p. 42
6 Collectiviteit en individualiteit in het Oude Israël	p. 44
6a <i>Conclusies</i>	p. 45
7 Ezechiël 18 en <i>Corporate Personality</i>	p. 47
8 Conclusie	p. 49
Bibliografie	p. 51

Inleiding

Ezechiël 18 is om verschillende redenen een interessant hoofdstuk. In het verleden is deze tekst vaak gelezen als een aanwijzing voor de gedachte dat in de godsdiensthistorie van het Oude Israël een (r)evolutie is geweest van een primitief idee van collectieve schuld richting modern individualisme. Los van de vraag of deze visie correct is of niet, is het een retorisch scherp hoofdstuk, waarbij de profeet in debat gaat over de vraag naar Gods rechtvaardigheid naar aanleiding van het grote, collectieve leed van de veroveringstocht van Nebukadnessar en de wegvoering van een deel van het volk. Dit wordt voornamelijk als onrechtvaardig ervaren daar in de beleving van de huidige generatie het hun ouders waren die gezondigd hadden en deze generatie (naar hun eigen oordeel) juist vroom en toegewijd was.

In deze masterscriptie wil ik analyseren op welke wijze Ezechiël reageert op deze klacht, waarbij ik vooral wil kijken naar de wijze waarop schuld en straf functioneren met betrekking tot groepen en individuen.

Mijn hoofdvraag is dus:

Wat is de antropologie achter Ezechiël 18, in het bijzonder: wie of wat is een *moral agent*¹?
Wie kan of wie kunnen verantwoordelijk gehouden worden in het geval van een wetsovertreding/zonde/onrechtvaardigheid? Hoe, wanneer en wie straft God volgens Ezechiël 18?

Teneinde deze hoofdvraag goed te beantwoorden zal in het eerste hoofdstuk gekeken worden naar hoe het boek Ezechiël is opgebouwd en de positie die hoofdstuk 18 daarin heeft en tevens moet een globaal beeld geschetst worden van de achtergrond van het boek Ezechiël, alsmede naar de persoon wiens naam dit boek draagt. Dit zal de kaders schetsen waarbinnen de rest van dit paper gewerkt zal worden.

Vervolgens zullen kort enkele teksten besproken worden die met de hoofdgedachte van Ezechiël 18 in tegenspraak lijken te zijn, alsmede enkele teksten die er mee in overeenstemming lijken te zijn. De besproken teksten zijn gekozen op basis van hun inhoud en het feit dat, op basis van conclusies uit hoofdstuk een van dit paper, welke verderop deels bevestigd zullen worden, Ezechiël hoogstwaarschijnlijk met deze teksten vertrouwd is geweest. Andere teksten zijn interessant omdat ze van contemporaine Bijbelschrijvers afkomstig zijn.

In het derde hoofdstuk zal een eigen vertaling van Ezechiël 18 gegeven worden, met in de voetnoten een uitgebreide verantwoording voor grammaticale, lexicale en tekstkritische keuzes.

De vertaling uit hoofdstuk drie zal daarna dienen als basis voor de discussie in het vierde hoofdstuk, waar de argumentatiestructuur van Ezechiël 18 geschetst zal worden.

Hoofdstuk vijf zal vervolgens een overzicht geven van enkele woorden en uitdrukkingen uit Ezechiël 18 die van belang zijn om inzicht te krijgen in Ezechiëls ethiek en argumentatie.

In hoofdstuk zes zal een nieuw onderwerp aangesneden worden, namelijk de discussie over het mogelijke bestaan van een *corporate personality* en verschillende definities die daaraan gegeven

¹ Een *moral agent* is een term ontleent aan de ethiek. Het wijst op een wezen ("being") die handelingen kan verrichten die als moreel goed of moreel fout beoordeeld kunnen worden (zie Webster's Revised Unabridged Dictionary (1913 + 1828) s.v. "Moral"). Deze term wordt vaak gebruikt in relatie tot de vraag naar dierlijk bewustzijn en dieren rechten (zoals in T. Angus, *Animals & Ethics: An Overview of the Philosophical Debate*, 2003), of tot God (zie Matties, 1990, bijvoorbeeld pp 199-200). Hier zal de toepasbaarheid van deze term op een collectief van mensen, binnen de ethiek van Ezechiël, onderzocht worden.

zijn. Als uitgangspunt zal hierbij het werk van Mol, 2002, genomen worden.

Daarna zullen in het zevende hoofdstuk de conclusies uit hoofdstuk zes gekoppeld worden aan de resultaten van de hoofdstukken een tot en met vijf en zal gekeken worden op welke wijze het concept van *corporate personality* een rol speelt in de discussie van Ezechiël 18.

Tot slot zal in hoofdstuk acht de hoofdvraag beantwoord worden en tevens een voorstel gedaan worden voor verder onderzoek.

Vooropmerkingen:

Bij de versnummering en de spelling van namen is de standaard van de Nieuwe Bijbel Vertaling aangehouden. De meeste Bijbelcitataten zullen een eigen vertaling betreffen. Indien een bestaande vertaling is gevolgd, is dit telkens tussen ronde haakjes aangegeven. Zie tevens de bibliografie.

Herziene Statenvertaling: HSV

Nieuwe Bijbel Vertaling: NBV

Voor de chronologie, tenzij in een direct citaat, is gebruik gemaakt van de chronologie van Finegan.²

² Finegan, 1998, *Handbook of Biblical Chronology, revised edition*.

1. De achtergrond van het boek Ezechiël

Het doel van dit hoofdstuk is om enkele kaders te schetsen waarbinnen een verder onderzoek naar Ezechiël 18 plaats kan vinden. Er zal achtereenvolgens gekeken worden naar de opbouw van het boek (1.1), de historische achtergrond (1.2) en de persoon naar wie dit boek vernoemd is (1.3).

1.1 De opbouw van het boek Ezechiël

De opbouw van het boek Ezechiël is over het algemeen relatief eenvoudig te herkennen. Zeker wanneer deze vergeleken wordt met sommige andere boeken in de Hebreeuwse Bijbel.³ Zo is bijvoorbeeld een relatief groot aantal profetieën van een datum voorzien. Daar waar aan het begin van een gedeelte een datum genoemd wordt is de formulering vrijwel universeel.⁴ Na de roeping van Ezechiël in hoofdstuk 1-3 is de toon in de hoofdstukken 4-24 vooral waarschuwend tegenover Juda/Israël. Vervolgens zijn de hoofdstukken 33-48 hoopgevend voor Juda/Israël en zijn de tussenliggende hoofdstukken (25-32) allen gericht tegen omliggende volken. Over deze hoofdingeling van het boek zijn alle commentaren en andere Ezechiël specialisten het eens. Block noemt deze driedeling “obvious major divisions”⁵ en omschrijft de eerste vierentwintig hoofdstukken als “Messages of Doom and Gloom for Judah/Israel”,⁶ hoofdstuk 25-48 zijn volgens hem “Messages of Hope and Restoration for Judah/Israel”, waarbij hoofdstuk 25-32 negatief geformuleerd zijn (oordeel over de omliggende volken)⁷ en 33-48 positief. Hij noemt dit gedeelte dan ook het Evangelie (Gospel) van Ezechiël.⁸

De drie grootste blokken (4-24; 25-32; 33-48) kunnen, zij het wat simplistisch, dus gelezen worden als: onheil voor Israël, onheil voor de volken, heil voor Israël. Deze driedeling wordt door sommigen het “driedelige eschatologische schema” genoemd.⁹ Een dergelijk schema is in hoofdlijn ook te vinden in Jesaja 1-39 en de LXX versie van Jeremia.¹⁰ Echter deze hoofdingeling kan niet verabsoluteerd worden, daar er ook heilsboodschappen in het eerste gedeelte van Ezechiël te vinden zijn (bijvoorbeeld 17:22-24) en hoofdstuk 33 slechts als opmaat voor heilsaankondigingen gezien kan worden, maar zelf (nog) geen hoopvolle toekomst spiegelt.¹¹

Wanneer deze hoofdingeling overgenomen wordt is de vraag of Ezechiël eenvoudig eerst voornamelijk onheilspofetieën ontving en later, na de val van Jeruzalem (zie hieronder) voornamelijk heilspofetieën en daar tussenin onheil predikte voor de omliggende volken. Als op enige manier aangetoond kan worden dat de hoofdingeling niet samenvalt met de chronologische volgorde waarin Ezechiël de verschillende boodschappen doorgaf, kan gevraagd worden of hoofdstuk 18 een situatie van vóór of na de val van Jeruzalem laat zien.

³ Zie bijvoorbeeld de opmerkingen van Joyce: “A distinctive feature of the book of Ezekiel is the extend to which it is arranged in a systematic and thematic fashion. It is in many ways the most orderly of the prophetic books”, Joyce, 2009, p 42.

⁴ Het patroon is vaak: “in het Xe jaar, in de Xe (maand), op de Xe dag van de maand”. Zie Ezechiël 1:1. Deze vrijwel uniforme manier van datumnotatie is een aanwijzing die doet vermoeden dat op enig moment een redacteur getracht heeft structuur aan te brengen in het boek.

⁵ Block, 1997, p 23.

⁶ Block, 1997, p vii.

⁷ Soms wordt in dit gedeelte het heil voor Israël ook wel expliciet geformuleerd, zoals in Ezechiël 28:25-26.

⁸ Zie Block, 1998, pp vii-viii. Voor vergelijkbare indelingen, zie o.a. Joyce, 2009, pp 42; 61-62 (hoewel hij in het laatste gedeelte hoofdstuk 33 en 38-39 apart neemt), Mol, 2002, p 68, zie ook voetnoot 275, Pohlmann, 1996, pp 18-19, Cooper, 1994, p 17, 39, Allen, 1990, pp xxiii-xxiv (hij maar maakt een nadere verdeling in het laatste gedeelte waarbij hij 40-48 of 38-48 als een aparte eenheid ziet), Greenberg, 1983, pp 3-5, Zimmerli, 1969, pp 1*-4*, Eichrodt, 1968, p 17*, Cooke, 1936, p xvii.

⁹ Zo Pohlmann, 1996, p 19, vergelijk Mol, 2002, p 68; voetnoot 275.

¹⁰ Pohlmann, 1996, p 19, vergelijk de instemming in Petersen, 2002, p 140.

¹¹ Zie o.a. de opmerkingen van Petersen, 2002, p 140 en een korte lijst met uitzonderingen in Joyce, 2009, p 42.

Naast deze algemeen geaccepteerde drie- of vierdeling is er binnen het boek Ezechiël nog een andere belangrijk literair kenmerk dat helpt bij het indelen van het boek, namelijk het feit dat verschillende profetieën zijn opgetekend met een datum erboven. In de tabel hieronder volgt een overzicht gebaseerd op de informatie uit het commentaar van Block.¹²

Vers	Genoemde datum jaar; maand; dag	Omgerekende datum ¹³	Beschreven gebeurtenis
1:1	5; 4; 5	31 juli 593 v. Chr. ¹⁴	Ezechiëls roepingsgeschiedenis
3:16 ¹⁵	Één week later	7 augustus 593 v. Chr.	Nadere instructies voor Ezechiël
8:1	6; 6; 5	18 september 592 v. Chr.	Eerste tempelvisioen
20:1	7; 5; 10	14 augustus 591 v. Chr.	Israëls oudsten vragen om raad
24:1	9[10]; 10; 10	5 januari 587 v. Chr. ¹⁶	Ezechiëls vrouw sterft(?)
29:1	10; 10; 10	7 januari 587 v. Chr.	Ondergang van Egypte
30:30	11; 1; 7	29 april 586 v. Chr.	Ondergang van Egypte
31:1	11; 3; 1	21 juni 586 v. Chr.	Ondergang van Egypte
33:21	12; 10; 5	8 januari 585 v. Chr.	<i>Verslag van Jeruzalems ondergang</i> ¹⁷
26:1	12; 11; 1 ¹⁸	3 februari 585 v. Chr.	Ondergang van Tyrus
32:1	12; 12; 1	3 maart 585 v. Chr.	Ondergang van Egypte
32:17	12; 12; 15	18 maart 585 v. Chr.	Ondergang van Egypte
40:1	25; 1; 10	28 april 573 v. Chr.	Tweede tempelvisioen
29:17	27; 1; 1	26 april 571 v. Chr.	Ondergang van Egypte

Hieruit lijkt in eerste instantie op te maken dat de van een datum voorziene profetieën in hoofdstuk 1-24 en 33-48 in chronologische volgorde opgenomen zijn, maar dat het gedeelte met profetieën over andere volken (hoofdstuk 25-32) niet chronologisch is. Een thematische (her)indeling van het boek ligt daarmee voor de hand. Aangezien hoofdstuk 18 niet van een datum voorzien is, is niet vooraf vast te stellen wanneer Ezechiël op het spreekwoord reageerde. Hoewel hoofdstuk 18 zich bevindt in een gedeelte van het boek waar de chronologische ordening gehandhaafd lijkt te zijn is het tegelijkertijd goed denkbaar dat deze discussie niet tussen de zesde dag van de zesde maand van het vijfde jaar en de zevende dag van de vijfde maand van het tiende jaar heeft plaatsgevonden.¹⁹ Helder is in ieder geval dat de kritische toon van dit hoofdstuk past bij het thema van de eerste 24 hoofdstukken.

Nu zal kort gekeken worden naar de opbouw en indeling van Ezechiël 1-24, onder andere op basis van de verschillende thematieken en genres.

¹² Block, 1998, pp 28-29.

¹³ De verbanning van koning Jojachin is bij deze omrekening gekozen als het vermoedde ijkpunt van Ezechiëls jaartelling.

¹⁴ Deze datum komt overeen met de datum die Finegan voorstelt; het vijfde jaar van de ballingschap van Jojachin was 593/592, de vierde maand was Tammuz (juni/juli) en de vijfde dag is vervolgens 31 juli. Zie Finegan, 1998, p 264, in relatie tot de tabel die de chronologie van de ballingschap aangeeft, idem, p 263 (tabel 123).

¹⁵ Mijn versnummer; Block heeft hier 3:22.

¹⁶ Voor een verantwoording van deze datum verwijst hij naar de uitleg verderop in het commentaar.

¹⁷ Gecursiveerde tekst van mij, daar deze informatie ontbreekt in Blocks overzicht.

¹⁸ Voor een onderbouwing van dit gedeelte verwijst hij naar de uitleg verderop in zijn commentaar.

Over de opbouw van Ezechiël 1-24 als geheel doet Allen het volgende voorstel. Hij meent in deze hoofdstukken een duidelijke driedeling te zien, de eerste twee (1:1-7:27 en 8:1-16:42bα) volgen hetzelfde patroon, namelijk een visioen, gevolgd door een geïnterpreteerde teken-handeling en daarna enkele orakels van oordeel. Dit patroon lijkt echter niet op te gaan voor het laatste gedeelte van 1-24 en over de positie van hoofdstuk 18 binnen dit gedeelte zwijgt hij dan ook.²⁰ Of deze driedeling nu een correcte weergave is van de opbouw van dit gedeelte van Ezechiël is voor dit onderzoek niet van belang, daar het geen uitspraak doet over hoofdstuk 17-24. Er valt slechts te concluderen dat het voor een goed begrip van hoofdstuk 18 niet van belang is.

Wanneer echter gekeken wordt naar de aan Ezechiël 18 en omliggende hoofdstukken toegekende genres, komt een interessant patroon naar voren. De eerste de genres volgens Block: hij spreekt niet direct over genres, maar kijkt naar de rol die de profeet Ezechiël op zich neemt in verschillende hoofdstukken. Hij onderscheidt de volgende rollen van de profeet: de boodschapper van Yahweh, de wachter, de ware profeet, de geïncarneerde boodschap, de visionair, de toneelschrijver, de verteller van parabels en raadsels, de debater, de aanklager, de rechter over de volken, het geweten van koningen, de herder, de verkondiger van goed nieuws, de apocalypticus en de nieuwe Mozes.²¹ Hoofdstuk 18 valt samen met 11:1-21; 24:1-14; 33:10-20 en 33:23-29 in de categorie waar Ezechiël optreedt als debater. Andere exegeten komen tot een vergelijkbare conclusie aangaande het genre van dit hoofdstuk. Zimmerli, later gevolgd door Pohlmann, noemt hoofdstuk 18 bijvoorbeeld een "Disputationswort".²²

Echter, Zimmerli gaat nog een stap verder door de hoofdstukken 17 en 19 te classificeren als parabels die zeer nauw met elkaar samenhangen. Hij speculeert dat deze verbinding zo sterk is dat hoofdstuk 18 mogelijk pas later is ingevoegd: "[d]as verbindet 19 mit 17, mit dem es vor der Einschlebung von 18 unmittelbar verbunden gewesen sein dürfte".²³ Of hoofdstuk 18 inderdaad later is ingevoegd tussen twee hoofdstukken met parabels is moeilijk te bewijzen (zie hieronder), maar hoe het boek ook tot stand gekomen is, deze indeling lijkt niet toevallig.

Tot nu toe is gebleken dat hoofdstuk 18 te vinden is in het eerste hoofddeel van het boek Ezechiël (hoofdstuk 1-24) wat voornamelijk waarschuwend van toon is. Tevens bevindt het zich tussen 8:1 en 20:1 die respectievelijk de zesde dag van de zesde maand van het vijfde jaar en de zevende dag van de vijfde maand van het tiende jaar als datum aanvoeren,²⁴ hoewel hoofdstuk 18 zelf geen datum heeft en daarmee mogelijk in een geheel andere periode van Ezechiëls leven is ontstaan. Tot slot is gebleken dat de omliggende hoofdstukken (17 en 19) qua stijl (namelijk parabels met flora en fauna) als qua thematiek (de afvalligheid van Israël en Juda en Gods oordeel) sterk op elkaar lijken. Hierdoor wordt mogelijk de toonzetting in hoofdstuk 18 beïnvloed en wel op zo'n manier dat de oproep aan het einde nog scherper en urgenter wordt.

Om te zien in hoeverre de plaatsing van hoofdstuk 18 van belang is voor het begrip ervan, hangt af van de manier waarop dit boek tot stand gekomen is en welke mogelijke redenen de samensteller(s) van dit boek hadden om deze opbouw aan te houden.

Er zijn verschillende modellen beschikbaar die inzichtelijk proberen te maken hoe een Bijbelboek tot stand is gekomen. Block onderscheidt voor een boek als Ezechiël tenminste zeven fasen (stages):

"1. The prophetic event: the prophet receives a message from God.

¹⁹ Vergelijk Ezechiël 8:1 en 20:1.

²⁰ Allen, 1990, pp xxvi-xxvii.

²¹ Block, 1998, p 46.

²² Zimmerli, 1969, p 396 en Pohlmann, 1996, p 260. Block, 1998, p 46 dicht Ezechiël in deze hoofdstukken de rol van "Spinner of Parables and Riddles" toe.

²³ Zimmerli, 1969, p 47*.

²⁴ Met de hier gehandhaafde chronologie zou dat tussen 18 september 592 v. Chr. en 14 augustus 591 v. Chr. zijn (zie hierboven), dus nog voor de verwoesting van de tempel in 587 v. Chr. (zie hieronder in hoofdstuk 1.2).

2. The rhetorical event: the prophet transmits that message to his or her audience.
3. The transcriptional event: the oracle is written down.
4. The narratorial event: the account of the circumstances of the prophetic event are added to the transcribed oracle, creating a complete literary unit.²⁵
5. The compilation event: the literary units are gathered.
6. The editorial event: the collection is organized and the individual oracles are stitched together by means of connective and correlative notes, resulting in a more or less coherent book.
7. The nominal event: a formal heading is added to the book, identifying the prophet, the circumstances of ministry, and the genre of the collection.”²⁶

Deze zeven fasen helpen om een overzicht te krijgen van hetgeen er nodig is geweest om tot de huidige canonieke vorm te komen, echter het is onmogelijk om aan te tonen dat deze zeven fasen elkaar, zonder overlap en eenduidig opgevolgd hebben. Sterker nog, in Jeremia 36, waar een uniek inzicht gegeven wordt in de ontstaansgeschiedenis van een profetisch boek, is bijvoorbeeld sprake van een eerste versie die verloren gaat (vers 23), waarna een tweede versie gemaakt wordt waaraan, hetzij tijdens het vervaardigen van die rol, hetzij erna als appendices, nog meer profetieën werden toegevoegd (vers 32). In dat geval lijkt de zevende fase vervuld te zijn, maar wordt er na de verbranding niet teruggegaan naar de vijfde fase, maar naar de vierde fase of misschien wel de derde. Daarbij vond deze geschiedenis plaats in het vierde regeringsjaar van koning Jojakim (vers 1), terwijl er in het huidige boek van Jeremia gebeurtenissen beschreven worden van ver na die periode, inclusief nieuwe profetische woorden die Jeremia dan ontvangt (fase één).

Een andere benadering wordt voorgesteld door Van der Toorn, hij onderscheidt zes taken van schrijvers. Deze zijn: “(1) transcription of oral lore; (2) invention of a new text; (3) compilation of existing lore, either oral or written; (4) expansion of an inherited text; (5) adaptation of an existing text for a new audience and (6) integration of individual documents into a more comprehensive composition.”²⁷

Het verschil tussen beide lijsten is duidelijk en komt voort uit verschillende benaderwijzen. Block stelt eenvoudig de vraag: “Wat moet er minimaal gebeurd zijn om een boek als Ezechiël te produceren?” Elk van de door hem genoemde fasen moet dus op enigerlei wijze hebben plaatsgevonden. Over de precieze volgorde die Block voorstelt kunnen vragen gesteld worden en ook of er fasen overlappen en er tevens handelingen aan de tekst zijn verricht die niet onder een van die zeven fasen vallen is een punt open voor discussie.

Van der Toorn stelt de vraag: “Wat zijn het soort handelingen die een schrijver, of schrijvers, verricht kunnen hebben nadat, in dit geval Ezechiël, een boodschap ontvangen heeft?” Lang niet alle door Van der Toorn genoemde handelingen zijn dan ook noodzakelijkerwijs aan het boek Ezechiël voltrokken, of er in terug te vinden.

Het belangrijkste voor een goed begrip van Ezechiël 18 en de positie die dit hoofdstuk inneemt in het boek, is de vraag of de positionering in het onheilspellende gedeelte van het boek, tussen twee hoofdstukken met parabellen (17 en 19) bewust is gedaan of niet. In beide modellen is er ruimte voor een dergelijke gebeurtenis; bij Block in fase zes en bij Van der Toorn bij handeling zes. Daarbij moet dus in gedachten worden gehouden dat op dit hoofdstuk, na een plaatsing in het geheel van het boek, mogelijk een ander accent is komen te liggen.

Wanneer bijvoorbeeld blijkt dat de discussie in hoofdstuk 18 plaatsgevonden heeft en opgeschreven

²⁵ In een voetnoot legt hij uit dat dit soms om hele korte formuleringen kan gaan, in het geval van hoofdstuk 18 gaat het om vers 1.

²⁶ Block, 1998, p 18.

²⁷ Van der Toorn, 2007, p 110.

is ná de val van Jeruzalem in 587 v. Chr., dan is het feit dat deze discussie en vooral de oproep tot bekering aan het eind later zijn ingevoegd tussen onheilsprofetieën die grotendeels dateren (voor zover dat te achterhalen is) van voor de val van Jeruzalem, maakt de oproep scherper. Deze visie op de compositie wijst op een grotere noodzaak tot bekering, daar de lezer inmiddels weet dat er aan die oproep geen gehoor is gegeven. Terwijl de oproep, als deze oorspronkelijk van na de val van Jeruzalem zou zijn gedaan, meer functioneerde als een vooruitwijzing naar de mogelijkheid van herstel.

Ook speelt mee in hoeverre hoofdstuk 18 mogelijk later niet alleen is ge- of verplaatst binnen het boek, maar of het eventueel ook nog bewerkt is. Al dan niet naar aanleiding van de verplaatsing; punten (4) en (5) van Van der Toorn.

Al deze vragen zullen in deze scriptie voornamelijk op de achtergrond een rol spelen bij het bespreken van hoofdstuk 18. Echter de huidige (zogenoemde “canonieke”) plaatsing en vorm van dit hoofdstuk zullen steeds het uitgangspunt zijn bij het beantwoorden van de hoofd- en deelvragen van deze scriptie.

Deze canonieke benadering brengt tevens met zich mee dat het boek als geheel en daarmee ook dit hoofdstuk, primair gelezen zal worden als een werk van na de val van Jeruzalem.

1.2 Historische context van het boek Ezechiël

Om de historische context goed te schetsen is het van belang om meerdere perspectieven weer te geven. In dit paper zullen kort een drietal perspectieven op de ballingschap geschetst worden. Allereerst vanuit het perspectief van koning Nebukadnessar II,²⁸ vervolgens vanuit het politieke perspectief van enkele opeenvolgende koningen van Juda en tot slot het perspectief van enkele Bijbelboeken. Vooral bij de laatste zal het meest stilgestaan worden, daar het boek Ezechiël het dichtst bij dat perspectief staat.

Nebukadnessar II was de zoon van Nebopolassar. Nebopolassar begon zijn politieke carrière als regionaal bestuurder van het Assyrische rijk. Na de dood van de Assyrische koning Assurbanipal grijpt hij, in 626 v. Chr. naar de macht in Babylon. Ongeveer tien jaar later heeft hij de hele regio van Babel onder zich verenigd.²⁹ Langzaam maar zeker verovert hij steeds meer gebied dat vroeger aan Assyrië toebehoorde. Door deze gestage toename van de Babylonische macht zag de farao van Egypte zijn eigen machtspositie in die regio onder druk komen te staan. Uiteindelijk meende hij dat de beste manier om zijn eigen militaire, politieke en economische belangen in de Levant veilig te stellen, een militaire campagne was. Dit leidde in 605 v. Chr. tot de beslissende slag bij Karkemis waar het Babylonische leger, vooral door toedoen van kroonprins Nebukadnessar II de overwinning behaalde.

Kort daarop stierf Nebopolassar en werd Nebukadnessar II de koning over het zogeheten Neo-Babylonische rijk. Nebukadnessar II richtte zich weer op Egypte en probeerde daarom de weg naar Egypte onder controle te krijgen. Op zijn pad trof hij onder andere de staat Juda aan die in dit conflict de kant van Egypte had gekozen. In 597 v. Chr. veroverde hij de hoofdstad, Jeruzalem en voerde de koning en een groot gedeelte van de elite weg en stelde zelf een koning aan. Echter ook deze koning rebelleerde, waarna hij de stad grondig verwoestte, Gedalja als stadhouder aanstelde en nog een fors aantal Judeeërs wegvoerde. dit gebeurde in 587 v. Chr. Uiteindelijk werd ook Gedalja vermoord in 582 v. Chr. en volgde nog een strafexpeditie.³⁰

Al met al was Juda een kleine staat, maar strategisch van belang in de strijd tussen Nebukadnessar

²⁸ Voor een overzicht van alles wat er over Nebuchadnessar II bekend is uit antieke bronnen, zie Albertz, 2001, p 47.

²⁹ Albertz noemt onder andere Babylonisch nationalisme en anti-Assyrische sentimenten als belangrijke redenen voor het succes van Nebopolassar; Albertz, 2001, pp 47-51.

³⁰ Deze paragraaf is een losse parafrase van Van De Mierop, 2007, p 276. De genoemde data zijn van voor Christus en zijn alhier onkritisch overgenomen.

en Egypte. Nebukadnessars grootste rivaal in de Levant.

Het perspectief van de koningen van Juda is slechts met enig kritisch lezen te onderscheiden, daar de voornaamste bronnen voor hun visie op de geschiedenis te vinden zijn in de koning-kritische Bijbel. Echter enkele belangrijke hoofdgedachten zijn wel te trekken.

Om praktische redenen kan het beste begonnen worden met koning Josia. Van deze koning wordt onder andere vermeld dat hij optrok tegen farao Necho van Egypte die met zijn leger door het land van Juda heen reisde, om de koning van Assur (Assyrië) bij te staan (2 Koningen 23:29). Necho wilde de Assyriërs, voorheen zijn voormalige rivalen in die regio, helpen met het heroveren van de stad Haran die kort daarvoor door Babylonië was veroverd.³¹ Naar de precieze beweegredenen van Josia kan slechts geraden worden,³² al is het duidelijk dat hij geen pro-Egyptisch beleid voert. Dit komt hem echter duur te staan, daar farao Necho hem in de buurt van Megiddo doodt (2 Koningen 23:29).³³

Na Josia's dood gaat de gestage afname van Juda's macht als volgt: eerst wordt Joachaz tot koning gezalfd, maar wordt na drie maanden als gevangene meegenomen naar Ribla. Zijn halfbroer Eljakim, door Necho herbenoemd tot Jojakim, wordt vervolgens een vazal van Egypte en moet een zware schatting betalen, elf jaar lang duurde deze Egyptische overheersing voort (2 Koningen 23:31-37, vergelijk 2 Kronieken 36:2-5).

Vervolgens werd Juda veroverd door Nebukadnessar II en werd Jojakim een vazal van Babylonië in plaats van van Egypte. Na drie jaar probeerde Jojakim in opstand te komen, maar dat had geen succes (2 Koningen 24:1-2, vergelijk 2 Kronieken 36:6-7).

Na Jojakim kwam Jojachin, de zoon van Jojakim, op de troon. Toen hij koning werd weigerde hij in eerste instantie om vazal van Nebukadnessar II te worden, waarop deze zich genooddaakt voelde om de stad te belegeren. Na enig machtsvertoon gaf Jojachin de strijd op en gaf zich over. Jojachin werd samen met de elite van het land³⁴ en veel schatten weggevoerd naar Babel en Nebukadnessar stelde Mattanja, Jojachin's oom aan als koning en veranderde diens naam in Sedekia (2 Koningen 24:8-17, vergelijk 2 Kronieken 36:9-10).³⁵ Echter ook Sedekia besloot om tegen de koning van Babylonië in opstand te komen (2 Koningen 24:20b, vergelijk 2 Kronieken 36:13a). Het boek Jeremia vermeldt een interessant detail, namelijk dat gedurende de regering van Sedekia de farao van Egypte met zijn leger optrok tegen de troepen van Nebukadnessar II die op dat moment Jeruzalem belegerden. Hierdoor werd het beleg tijdelijk onderbroken (Jeremia 37:1-7). Dit kan wijzen op het feit dat Egypte koning Sedekia succesvol is geweest in het overtuigen van Sedekia om tegen Babylonië in opstand te komen.

Uiteindelijk bleek dit een catastrofale misvatting te zijn en werd Jeruzalem opnieuw belegerd, veroverd en verwoest (2 Koningen 25:1-21, vergelijk Jeremia 52:1-30; 2 Kronieken 36:17-21).³⁶

De opeenvolgende koningen van Juda waren sinds Jojakim steeds vazallen. Eerst van Egypte en later van Babylonië. In de periode dat ze vazallen van Babylonië waren, of zouden moeten zijn, werd verschillende keren vergeefs geprobeerd om onder de Babylonische overheersing uit te komen, soms met hulp van Egypte, zoals in het geval van Sedekia. Of de koningen nu een zelfstandig koninkrijk wilden hebben, of genoeg wilden nemen met het worden van een vazalstaat van Egypte is echter niet met zekerheid vast te stellen, al ligt volledige zelfstandigheid

³¹ 2 Kronieken 35:20 noemt Karkemis, de plaats waar uiteindelijk de beslissende confrontatie plaatsvond.

³² Zie House, 1995, p 391, vergelijk Bright, 1972, pp 323-325.

³³ De beschrijving van Josia's veldtocht in 2 Kronieken 35:21-24 is uitgebreider, maar de aldaar genoemde details zijn voor dit paper niet van belang.

³⁴ "Hij voerde heel Jeruzalem in ballingschap: al de vorsten, alle strijdbare helden, tienduizend gevangenen, en alle ambachtslieden en smeden." 2 Koningen 24:14a, HSV.

³⁵ Dit gebeurde in 597 v. Chr., zie Van De Mierop, 2007, p 276.

³⁶ Het beleg duurde geruime tijd; het begon in 587 en eindigde in 586 v. Chr. Vergelijk de omgerekende data in de tabel in hoofdstuk 1.1, overgenomen uit Block, betreffende Ezechiël 24:1 en 33:21.

wel meer voor de hand.

Binnen de Bijbel wordt dezelfde geschiedenis vanuit andere gezichtspunten benaderd. Dat is om te beginnen het perspectief van de “verliezers” in een militair conflict en tegelijkertijd het perspectief van de intellectuele elite (zie hierboven). Zoals reeds opgemerkt is binnen de Bijbel het perspectief van de koningen van Juda voorzichtig te ontwaren, maar het perspectief van de Bijbelschrijvers zelf overheerst. Naast Ezechiël zijn er een drietal Bijbelboeken die een uitgebreid verslag doen van de opmaat tot de ballingschap, of ballingschappen. Deze zijn Koningen, Kronieken en Jeremia. Al deze boeken, Ezechiël inclusief, zijn op enkele hoofdpunten verrassend eensgezind wanneer het aankomt op de vraag waarom een belangrijk deel van het volk³⁷ in ballingschap weggevoerd moest worden. Het was niet omdat Nebukadnessar nu eenmaal bezig was dat gebied onder controle te krijgen en ook niet omdat de Judeese koningen, al dan niet met hulp van Egypte probeerden zelfstandigheid te verkrijgen, maar vanwege de religieuze keuzes die de koningen maakten. Deze vorm van geschiedschrijving, of geschiedbeschrijving wordt kernachtig verwoord door House: “The author [van Koningen] attributes many events to the sovereignty of God, often without noting how secular matters affected what occurred. Kings are judged more by their relationship to God and opposition to idolatry than by their economic or military capabilities”.³⁸

De boeken Koningen en Kronieken zijn vaak kort in hun beschrijvingen van sommige koningen. Bijvoorbeeld 2 Koningen 23:32, 37; 24:9: “Hij [koning Joachaz (23:32), koning Jojakim (23:37) en koning Jojachin (24:9)] deed wat slecht was in de ogen van de HEER, precies zoals zijn voorouders” en 2 Koningen 24:19: “Hij [koning Sedekia] deed wat slecht is in de ogen van de HEER, precies zoals Jojakim” (NBV).

In elk van de genoemde plaatsen wordt het door de schrijver uitgesproken oordeel over de respectievelijke koning dan ook direct gevolgd door een beschrijving van een onheil wat over het land kwam. Koning Joachaz wordt gevangengenomen door farao Necho (2 Koningen 23:33), Nebukadnessar maakt Jojakim tot zijn vazal (2 Koningen 24:1) en later stuurde de Heer benden uit verschillende omliggende landen (2 Koningen 24:2). Bij koning Jojachin valt Nebukadnessar ook het land binnen (2 Koningen 24:10), waarna een beschrijving volgt van de zogeheten “eerste ballingschap”³⁹ en tot slot wordt er een zeer sterke link gelegd tussen het handelen van Sedekia, Gods woede en Sedekia's gedoemde opstand (2 Koningen 24:20). Albertz vat de beschrijving van de ballingschap in het boek Koningen als volgt samen: “Es ist das Gericht JHWHs über sein abtrünniges Volk”.⁴⁰

Het oordeel van de Kronieken-schrijver(s) is vrijwel identiek, al kiest deze voor een iets andere verwoording. Van Jojakim wordt vermeld dat: “Hij deed wat slecht is in de ogen van de HEER, zijn God” (2 Kronieken 36:5b), Jojachin “deed wat slecht is in de ogen van de HEER” (2 Kronieken 36:9b). En tot slot Sedekia “deed wat slecht is in de ogen van de HEER, zijn God en boog het hoofd niet voor Jeremia toen die hem in opdracht van de HEER waarschuwde” (2 Kronieken 36:12) (NBV). Ook in Kronieken geldt dat het vermelden van 's konings ongehoorzaamheid direct gevolgd wordt door een beschrijving van een militaire nederlaag.

Kronieken voegt daar nog een noot aan toe, door te melden dat het niet slechts de koningen waren die deden wat slecht was in de ogen van de Heer, maar dat het een zaak was van het hele volk (2 Kronieken 36:14). En tevens dat God het volk en de koning steeds waarschuwde door middel van zijn boden, de profeten, maar deze werden niet serieus genomen (2 Kronieken 36:15-16).

³⁷ De uitdrukking “een belangrijk deel van het volk” is dubbelzinnig. Het verwijst in eerste instantie niet naar het kwantitatief grootste gedeelte van het volk, maar eerder naar de (intellectuele) elite. Zie bijvoorbeeld de beschrijving van Noll, 2001, pp 283-285.

³⁸ House, 1995, pp 56-57.

³⁹ Albertz dateert deze op 16 maart, 597 v. Chr., zie Albertz, 2001, p 9. Vergelijk Finegan, 1998, p 262.

⁴⁰ Albertz, 2001, p 17.

Een vergelijkbare verbreding is tevens te vinden in 2 Koningen 17:7-23. Hoewel dit hoofdstuk voornamelijk over de ondergang van het noordelijke koninkrijk Israël spreekt, is het duidelijk dat hier ook de wandel van Juda in het vizier is, zie bijvoorbeeld 17:19-20.⁴¹ Er worden in dit 2 Koningen 17 een groot aantal woorden en zinsneden gebruikt om op de kernzonde(n) van Israël (en Juda) te beschrijven, welke vrijwel allemaal gerelateerd kunnen worden aan het vereren van andere goden naast, of in de plaats van de God van Israël.⁴²

Nuance verschillen daargelaten zijn deze beide Bijbelboeken het eens over het kernfeit, namelijk dat koning en volk deden wat slecht was in de ogen van God en dat dit, en niets anders, de uiteindelijke oorzaak was voor de ballingschap(pen).

Zowel Koningen als Kronieken melden dat God geregeld profeten stuurde om het volk en/of de koning te waarschuwen voor het komende onheil van God. Kronieken noemt expliciet de profeet Jeremia die koning Sedekia waarschuwde. Deze overeenstemming tussen Koningen en Kronieken is ook opgemerkt door Albertz, wanneer hij spreekt over Kronieken: “Daß sich im Exil die Gerichtsverkündigung der Propheten realisiert, war auch schon die theologische Perspektive der Königsbücher (vgl. 2Kön 21,10; 24,2)”.⁴³

Het waarschuwend optreden van de profeten en in het bijzonder van Jeremia, speelt dus een centrale rol in het Bijbelse perspectief op de ballingschap. Het is daarom vervolgens nodig om naar het boek Jeremia zelf te kijken om te zien of diens perspectief inderdaad in de kern aansluit bij dat van Koningen en Kronieken. Daarna zal tot slot nog kort gekeken worden naar Ezechiël zelf.

Allereerst vermeldt het boek Jeremia, dat Jeremia inderdaad één van de vele waarschuwende profeten is geweest die werd genegeerd. Veelzeggend is Jeremia 25:3: “Vanaf het dertiende regeringsjaar van koning Josia van Juda, de zoon van Amon, tot op de dag van vandaag, drieëntwintig jaar lang, heb ik telkens weer namens de HEER tot jullie [de inwoners van Juda en Jeruzalem; zie vers 2] gesproken, maar jullie hebben niet geluisterd” (NBV). Uit het volgende vers blijkt dat Jeremia hiermee in een lange traditie wordt geplaatst van profeten die hetzelfde deden en overkwam.⁴⁴

Verderop, in hoofdstuk 44 wordt teruggekeken op de inmiddels voltrokken verwoesting van Jeruzalem en de wegvoering van een belangrijk deel van de inwoners. In 44:4-6 staat het volgende: “Ik zond telkens weer mijn dienaren, de profeten, naar jullie en liet hen zeggen: Staak deze gruwelijke praktijken, ik verafschuw ze. Maar jullie luisterden niet⁴⁵ en weigerden mij gehoor te geven. Jullie staakten die kwalijke praktijken niet en bleven wierook branden voor andere goden. Toen stortte ik mijn grote woede uit en liet die ontbranden over de steden van Juda en de straten van Jeruzalem. Zo werden ze de verlaten ruïnes die ze nu zijn” (NBV).

Opnieuw wordt de kernconclusie uit Koningen en Kronieken herhaald: het volk deed wat kwaad was in de ogen van de Heer, in het bijzonder wordt hier weer op dienst aan andere goden benadrukt. Als gevolg daarvan zijn Juda en Jeruzalem nu verwoest.

Ook van de in Kronieken slechts kort genoemde episode waar Jeremia er bij koning Sedekia op aandrong om zich over te geven aan Babel wordt in het boek van Jeremia melding gemaakt. Zie

⁴¹ Zie voor een uitgebreidere argumentatie voor dit punt, vooral op basis van het feit dat het boek Koningen als geheel uit de periode van de Babylonische ballingschap stamt, Becking, 2007, pp 89, 94.

⁴² Voor een uitgebreide lijst met bespreking, zie Becking, 2007, pp 95-101. Sommige formuleringen lijken in eerste instantie niet te gaan over het vereren van andere goden (bijvoorbeeld vers 14, 15a), maar worden daar vervolgens ook weer mee gekoppeld (vers 15b).

⁴³ Albertz, 2001, p 21.

⁴⁴ Dat God geregeld profeten stuurde komt regelmatig voor in Jeremia: 26:5; 29:19; 35:15 en 44:4; zie ook Lundbom, 1999, p 484.

⁴⁵ Het al dan niet “horen/luisteren” (naar God) is een term die vaak gebruikt wordt door Jeremia en de zo geheten Deuteronomistische geschiedschrijvers om hun waardering of afkeuring van een bepaalde koning of het volk van Juda/Israël onder woorden te brengen; Lundbom, 2004-2, p 158.

daarvoor Jeremia 34:1-7 en bij een andere gelegenheid: Jeremia 37:17-21.

Ook in het boek Ezechiël is het duidelijk dat de verwoesting van Jeruzalem een straf van God is vanwege het immorele gedrag van het volk. Zie bijvoorbeeld Ezechiël 22:29, 31: “Het volk gaf zich over aan uitbuiting en diefstal, het onderdrukte de machtelozen en de armen, het buitte de vreemdelingen uit en deed hun geen recht. (...) Dus vervloekte ik hen, met het vuur van mijn toorn vernietigde ik hen, ik liet hun daden op hun eigen hoofd neerkomen – zo spreekt God, de HEER” (NBV).

Dat in Ezechiël het gehele volk wordt aangewezen als de boosdoeners blijkt onder andere uit het feit dat Ezechiël zich niet direct tot deze of gene koning van Juda richt en steeds spreekt over “het huis van Israël”, zie bijvoorbeeld Ezechiël 2:3-5. De term “huis van Israël” heeft betrekking op de nakomelingen van Jakob/Israël.⁴⁶

De beschrijving van de ballingschap(pen) door de Bijbelschrijvers is op enkele belangrijke punten eenduidig: dat het volk is weggevoerd en dat Jeruzalem en Juda zijn veroverd en voor een groot gedeelte geplunderd en verwoest zijn een straf van God. God strafte het volk vanwege de slechte daden van Juda's koningen (zoals voornamelijk verwoord in Koningen en Kronieken) en het gehele volk (zoals voornamelijk verwoord in Jeremia en Ezechiël). Iets wat tevens opvalt, is dat de verovering en wegvoering in 586 v. Chr. relatief veel aandacht krijgt ten opzichte van de gebeurtenissen in 597 v. Chr. In Kronieken wordt bijvoorbeeld slechts over het afzetten van Jojachin gesproken (2 Kronieken 36:10) en in Jeremia wordt er slechts in het laatste hoofdstuk kort naar verwezen (Jeremia 52:28-30).

1.3 Ezechiël: de profeet

De bespreking van de persoon Ezechiël zal hier op drie manieren plaatsvinden. Allereerst een korte bespreking van Ezechiëls achtergrond, vervolgens een samenvatting van zijn levensloop en tot slot zullen enkele woorden geweid worden aan hoe er in het verleden vanuit de psychologie wel naar Ezechiël is gekeken.

Als eerste Ezechiëls achtergrond: de naam Ezechiël komt voor het eerst voor in Ezechiël 1:3. Zijn naam betekent “moge God versterken” of “God versterkt”.⁴⁷ Zijn naam wordt naast 1:3 alleen genoemd in 24:24. Verder komt iemand met dezelfde naam voor in 1 Kronieken 24:16, maar dat kan vanwege het tijdsverschil niet dezelfde persoon betreffen.⁴⁸ Ook in Sirach 49:8 wordt zijn naam genoemd.

Vervolgens meldt 1:3 ons dat Ezechiël de zoon is van Buzi⁴⁹ de priester. In het Hebreeuws is het mogelijk dat het woord “de priester”, dat achter “Buzi” staat, zowel op Ezechiël als op Buzi kan slaan.⁵⁰ Allen meent dat Ezechiël hier als priester wordt aangeduid en volgt daarmee de LXX.⁵¹

⁴⁶ Zie Block, 1997, p 118. Dat Ezechiël zich niet direct tot een koning richtte is voor een deel te danken aan het feit dat hij in Babylonië zat. Echter dezelfde afstand kon door zijn collega Jeremia overbrugd worden door het schrijven van een brief (Jeremia 29:1-23). Ook was afstand voor Ezechiël geen probleem wanneer hij profetieën uitspreekt over andere volken (Ezechiël 25-32). Dat Ezechiël zich niet richt tot Sedekia, of eventueel Gedalja, is dus een bewuste keuze van de profeet.

⁴⁷ Zie Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. *עֲזֵרְיָהוּ*.

⁴⁸ Gangbare Nederlandse vertalingen transcriberen deze naam in navolging van de LXX dan ook anders, zie bijvoorbeeld NBV: “Jechezkel”.

⁴⁹ De naam “Buzi” laat zich het gemakkelijkst vertalen met “mijn verachting”; zie Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. *בִּזְיָ*, met daaraan vast een bezittelijk suffix, eerste persoon enkelvoud.

⁵⁰ Allen, 1994, p 4.

⁵¹ Allen, 1994, p 4. Voor een vergelijkbare grammaticale constructie, zie Zacharia 1:1, met dat verschil dat de titel (aldaar “de profeet”) achter de derde generatie staat.

Hoewel Ezechiël waarschijnlijk niet volgens de officiële inwijdingsrituelen tot priester is aangesteld,⁵² vervult hij wel enkele functies van een priester. Zo komen onder andere de oudsten van Israël bij hem om raad vragen⁵³ en is hij tevens van alle bekende profeten uit het Oude Israël degene die de meeste melding maakt van priester-gerelateerde zaken als reinheid⁵⁴ en de tempel⁵⁵ en sluit zijn taal en taalgebruik het meest van allen aan bij de als “priesterlijk” gekenmerkte gedeeltes van de Pentateuch.⁵⁶

Over de levensloop van Ezechiël valt het volgende te zeggen: om te beginnen is in Ezechiël 1:1 sprake van een zeker “dertigste jaar”. Dit wordt doorgaans gelezen als het dertigste jaar van Ezechiëls leven.⁵⁷ Dit dertigste jaar van Ezechiël valt samen met het vijfde jaar van Jojachin's ballingschap die in 597 v. Chr. begon. Het is aannemelijk dat Ezechiël in datzelfde jaar (597 v. Chr.) als gevangene is meegevoerd naar Babylonië. Om precies te zijn: het gebied rondom Nippur.⁵⁸ De woordkeuze in Ezechiël 33:21 (“onze ballingschap”) is een aanwijzing dat hij inderdaad mee in ballingschap is gegaan. Tevens blijkt uit deze formulering dat Ezechiël zich ook identificeerde met de groep ballingen. Als Ezechiël dertig jaar oud was bij zijn roeping dan zal hij vijfentwintig geweest zijn, toen hij weggevoerd werd. Zoals reeds opgemerkt lijkt dertig jaar de gebruikelijke leeftijd te zijn geweest waarop priesters begonnen met hun priesterlijke taken en Ezechiël zal dus waarschijnlijk nog niet ingewijd zijn geweest.

De laatste datum die genoemd wordt is te vinden in hoofdstuk 29:17, te weten het zevenentwintigste jaar van de ballingschap, gerekend vanaf 597 v. Chr. Bij Block komt de aldaar genoemde datum neer op 26 april 571 v. Chr. (zie tabel in hoofdstuk 1.1). Ezechiël zal toen ongeveer 52 jaar oud geweest zijn, wat in die periode hoge leeftijd was.⁵⁹ Mogelijk heeft Ezechiël daarna nog andere profetieën gehad, die zonder datumvermelding opgenomen zijn in zijn boek, maar gezien zijn hoge leeftijd is het aannemelijk dat het er waarschijnlijk slechts enkelen geweest kunnen zijn.

Over de tussenliggende periode is in zekere zin niet zoveel bekend. In Ezechiël 20 is sprake van een gelegenheid waarin Ezechiël zich begeeft onder de oudsten van Israël, het ging daar om een situatie waarin deze oudsten Ezechiël om raad kwamen vragen. Dit betekent dat hij, waarschijnlijk mede vanwege zijn afkomst, een belangrijke sociale positie innam onder de ballingen. Verder is hij gedurende op zijn minst enkele jaren van zijn leven getrouwd geweest, daar in hoofdstuk 24:15-24 zijn vrouw sterft. Van kinderen of een eventuele tweede vrouw wordt in het boek verder geen melding gemaakt. Tevens woonde hij in een huis, waar naar verwezen wordt in 3:24; 8:1 en 12:5.

⁵² Volgens Block, 1997, p 88, was hij daar waarschijnlijk te jong voor op het moment van zijn wegvoering in 597 v. Chr. In Numeri 4:3, 23, 30, 35, 39, 43, 47, waar de officiële inwijdingsrituelen beschreven staan, was dertig jaar de gebruikelijke leeftijd om te beginnen met de priesterdienst. Zie web.studiebijbel.nl (bezoekt 14-11-2012) voor een korte bespreking.

⁵³ In Ezechiël 20 komen de oudsten om, via Ezechiël, de HEER te raadplegen. Het woord wat in Ezechiël 20 gekozen is om aan te duiden wat de oudsten kwamen doen is רָרַשׁ. Dit woord heeft een redelijk breed scala aan nuances. Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. רָרַשׁ, noemen onder andere: “zorgdragen voor”, “navraag doen naar”, “onderzoeken” en “verzoeken”. In Ezechiël 20 lijkt de nadruk te liggen op het achterhalen van de wil van de HEER.

⁵⁴ Zoals in dit hoofdstuk bijvoorbeeld de manier waarop Ezechiël over het “onteren” van een vrouw spreekt (zie hoofdstuk 5.1).

⁵⁵ In het bijzonder de twee zogeheten tempelvisioenen in Ezechiël 8-11 en 40-48.

⁵⁶ Greenberg, 1983, p 40. Zie tevens Block, 1997, p 88 die naar aanleiding van Ezechiël 44:15-31 opmerkt dat Ezechiël mogelijk tot het nageslacht van Sadok behoort. Ook zal in de loop van dit paper op verschillende plekken gewezen worden op verschillende plaatsen waar in Ezechiël 18 woorden en uitdrukkingen voorkomen die sterke overeenkomsten vertonen met teksten uit de Pentateuch die doorgaans als “priesterlijk” worden geïdentificeerd.

⁵⁷ Block, 1997, p 83.

⁵⁸ De locatie van Nippur ligt voor de hand gezien de verwijzing naar het Kebarkanaal in 1:1, 3. Van dit kanaal wordt melding gemaakt in verschillende kleitabletten uit de vijfde eeuw v. Chr. Nippur was een van de laatste gebieden die zich aan het gezag van Babel onderwierp en werd vervolgens een plaats waar gevangenen uit verschillende veroverde gebieden naartoe gebracht werden, onder andere dus de ballingen uit Juda en Jeruzalem. Zie Block, 1997, p 84.

⁵⁹ Over levensverwachting in het OT, zie Wolff, 1973, pp 177-179.

Naast deze gegevens zijn slechts incidenten uit zijn leven opgenomen, zoals verslagen van visioenen⁶⁰ en verschillende teken-handelingen.⁶¹

Tot slot zullen enkele woorden geweid moeten worden aan de vraag naar Ezechiël's psychologische gesteldheid. Redenen om deze vraag te stellen zijn voornamelijk gelegen in zijn soms afwijkende en excentrieke gedrag. Block somt op: "his muteness; lying bound and naked; digging holes in walls of houses; emotional paralysis in the face of his wife's death; "spiritual" travels; images of strange creatures, of eyes, and of creeping things; hearing voices and the sounds of water; withdrawal symptoms; fascination with feces and blood; wild literary imagination; pornographic imagery; unreal if not surreal understanding of Israel's past; and the list goes on".⁶² Als gevolg hiervan is, voornamelijk in het midden van de 20e eeuw veel gespeculeerd over de mogelijke pathologische aandoening(en) waar Ezechiël aan geleden zou kunnen hebben.

De schrijver van deze scriptie is niet voldoende geschoold in psychologie of psychiatrie om hierover zelf een oordeel te vellen. Er valt slechts op te merken dat recent deze theorieën minder op de voorgrond zijn en doorgaans niet langer aangehangen worden.⁶³ Het is namelijk nog maar de vraag in hoeverre op basis van losse incidenten uit iemands leven een psychologische analyse gemaakt kan worden, zonder daarbij voldoende rekening te houden met vragen rondom de toenmalige cultuur en het literaire karakter van het Bijbelboek.

Ook is er in hoofdstuk 18 niets aan te wijzen wat mogelijk beter verklaard zou kunnen worden door aan te nemen dat Ezechiël aan deze of gene psychologische of psychiatrische stoornis zou lijden. Daarom zullen deze vragen verder geen rol spelen in de rest van deze scriptie.

⁶⁰ In het bijzonder de twee tempelvisioenen in hoofdstuk 8-11 en 40-48 en het bekende visioen van het dal met de dorre doodsbeenderen in 37:1-14.

⁶¹ Zie bijvoorbeeld de collectie teken-handelingen in 4:1-5:4.

⁶² Block, 1997, p 10.

⁶³ Bijvoorbeeld door Zimmerli, 1969, pp 25*-27* en recenter ook Block, 1997, pp 10-12.

2 Theologische context

In de Hebreeuwse Bijbel zijn, naast Ezechiël 18 enkele teksten te vinden die ook iets zeggen over individuele en collectieve verantwoordelijkheid. Zowel teksten die met Ezechiël in tegenspraak zijn, of lijken te zijn, als teksten die ermee in overeenstemming zijn, of lijken te zijn.

Als eerste zullen de teksten besproken worden die met het in Ezechiël 18 geschetste beeld in tegenspraak (lijken te) zijn. De hier uitgekozen teksten zijn in twee categorieën onder te verdelen. Allereerst de teksten die zich uitspreken over Gods karakter, dit zijn Exodus 20:5; 34:6-7; Numeri 14:18; Deuteronomium 5:9 en Jeremia 32:18. En als tweede een tekst die zich uitspreekt over een concrete situatie, namelijk Klaagliederen 5:7.

Vervolgens zal gekeken worden naar teksten die in overeenstemming zijn met Ezechiël 18, dit is allereerst Jeremia 31:29-30 en verder Deuteronomium 24:16 en 2 Koningen 14:6.

Het zien van deze verwijzingen is op zich al interessant, daar reeds in twee gevallen de, vooralsnog oppervlakkig waargenomen tegenstelling te vinden is in één boek, te weten Deuteronomium en Jeremia.

2.1 Theologische context: teksten in tegenspraak?

Gezien de sterke overeenkomst tussen Exodus 20:5; 34:6-7; Numeri 14:18 en Deuteronomium 5:9 zal voornamelijk naar Exodus 20:5 gekeken worden en de overige drie teksten zullen daar vervolgens kort mee vergeleken worden.

Exodus 20:5-6

“Jullie zullen je daarvoor niet neerbuigen en niet dienen, want ik, de HEER, jullie God, ben een jaloerse God, bezoekende schuld van vaders op kinderen, op derden en op vierden van hen die mij haten.

Maar doende goedertierenheid aan duizenden aan hen die mij liefhebben en die zich houden aan mijn geboden”.

Deuteronomium 5:9-10

“Jullie zullen je daarvoor niet neerbuigen en niet dienen, want ik, de HEER, jullie God, ben een jaloerse God, bezoekende schuld van vaders op kinderen, op derden en op vierden van hen die mij haten.

Maar doende goedertierenheid aan duizenden aan hen die mij liefhebben en die zich houden aan mijn⁶⁴ geboden”.⁶⁵

Dit vers komt uit de zogeheten “tien geboden”, of misschien beter: de tien woorden (decaloog, zie Exodus 34:28; Deuteronomium 4:13; 10:4). Dit Bijbelgedeelte (Exodus 20:1-17) is waarschijnlijk een van de bekendste en meest bestudeerde gedeeltes van de hele Bijbel.⁶⁶

Volgens een gangbare, protestantse telling is vers 5 onderdeel van het tweede gebod, het zogenaamde “beeldverbod” (vers 4-6). Andere tradities nemen vers 3-6 als één gebod.⁶⁷ In ieder geval is duidelijk dat het tweede gebod logisch volgt op het eerste gebod wat het aanbidden van

⁶⁴ In codex L staat het suffix 3e persoon enkelvoud (ו), maar in de Qere, alsmede verschillende Hebreeuwse handschriften en versiones (inclusief LXX, Targoom en de Samaritaanse Pentateuch) hebben 1e persoon enkelvoud (א), overeenkomstig Exodus 20:5. Hier ook overgenomen.

⁶⁵ De tekst komt woordelijk overeen met Exodus 20:5, met als enige uitzondering de spelling van het woord אֱבֹרָה (alhier), tegenover אֱבֹרָה (Exodus 20:5).

⁶⁶ Enns, 2000, p 410.

⁶⁷ Het betreft hier onder andere de Augustijnse, Lutheraanse en Joodse tradities, zie Enns, 2000, p 415. De Studiebijbel noemt naast de hier gehanteerde indeling (aldaar de “Grieks-orthodox en Gereformeerd”e indeling genoemd) tevens de Joodse en de Rooms-katholiek/Lutherse indeling. Zie commentaar op Exodus 20:1-20:26 op web.studiebijbel.nl.

andere goden verbiedt.⁶⁸ Toch kan dit gebod op zichzelf staan, wanneer er rekening gehouden wordt met het feit dat op verschillende andere plaatsen in de Pentateuch dit gebod wel los, of in een andere context functioneert.⁶⁹

De reden voor dit beeldverbod, zoals hier gegeven, is gelegen in “the intense anger which is aroused in God”.⁷⁰ Het overtreden van dit gebod wordt gezien als een “misdaad” (HSV) of een “schuld” (NBV) en wordt door God ervaren als dat hij gehaat zou worden en er zit dan ook een dreigement aan vast.⁷¹ Dit dreigement is echter verbonden met het karakter van God en niet met het karakter van de overtreding. Hoewel het dus significant is dat het “bezoeken” (פָּקַד, zie hieronder) van volgende generaties uitgerekend bij dit gebod genoemd wordt, wordt het in eerste instantie verbonden met het karakter van de God die dit gebod geeft.

Over de precieze betekenis van “het derde en het vierde (geslacht)” is enige discussie. Zo wordt er vaak op gewezen dat de combinatie “drie en vier” elders idiomatisch gebruikt wordt en dus begrepen kan worden als “whatever number” of “plenty of”.⁷² Echter, deze conclusie wordt mogelijk soms wat te snel getrokken. De verwijzing naar Spreuken 30 is niet zo sterk, daar de tekst na “drie, ja vier” ook daadwerkelijk vier zaken noemt.⁷³ De verwijzing naar Amos lijkt iets meer te passen, zo merkt Niehaus op: “It does not literally mean three or four sins. Rather, finite numbers are used to aid the imaginations: Damascus has sinned not only three times, but four—that is, sin upon sin, many sins.”⁷⁴ Toch lijkt hier bewust gekozen te zijn voor een relatief laag getal (in tegenstelling tot bijvoorbeeld de tien generaties in Deuteronomium 23:3, of de duizend generaties in vers 6). Daarom volgt Matties een voorstel van Mosis, waarin de derde en vierde generatie gezien worden als het gebruikelijke aantal generaties wat in familieband elkaar nog daadwerkelijk kan kennen⁷⁵ en daarmee dus ook direct met de zonde van de eerste generatie iets te doen heeft.⁷⁶

Het werkwoord פָּקַד is moeilijk éénduidig te vertalen, daar het in veel uiteenlopende situaties gebruikt wordt; “The wide semantic range of *pqd* has long perplexed scholars”.⁷⁷ Williams noemt een viertal opties om de basisbetekenis van *pqd* te achterhalen: “(a) attend to with care, take note (...) (b) look at, carefully observe (...) (c) miss, worry about (...) (d) determine the destiny”.⁷⁸ Deze betekenissen zijn allen neutraal, of positief. Het lijkt er echter op dat, ook al heeft het woord misschien vanuit zichzelf een neutrale lading, het hier negatief uitpakt. Er wordt namelijk in de directe context gesproken over de jaloersheid (כַּנְזָה) van God, over schuld (עָוֹן) en over het haten (שִׂנְאָה) van God. Daarbij staat dit vers tegenover vers 6 waar juist een vriendelijke kant van God wordt belicht. Het zou niet logisch zijn om het woord hier een positieve lading te geven, wanneer het onderdeel is van een dreigement.

Het woord werd eerder in Exodus op een positieve manier gebruikt; God bezoekt of bezoekt Israël

⁶⁸ Enns, 2000, pp 413-414.

⁶⁹ Childs, 1974, p 407 noemt Exodus 20:22-23; 34:17; Leviticus 19:4; 26:1 en Deuteronomium 27:15.

⁷⁰ Childs, 1974, p 407.

⁷¹ In Efeziërs 6:2 wordt over het gebod om ouders te eren opgemerkt dat dat het eerste gebod is met een belofte; dit is het eerste gebod met een dreigement.

⁷² Zie voor deze mening: Stuart, 2006, p 454, onder verwijzing naar Amos 1, 2 en Spreuken 30.

⁷³ Zie Waltke, 2004, p 43 en 2005, p 487 die opmerkt dat het een typisch schema volgt wat zowel bij Semitische als Homerische poëzie terug te vinden is, namelijk “x-1 // x”, waarbij “x” het werkelijke aantal is.

⁷⁴ Niehaus in McComiskey (ed.), 2009, p 340, hoewel anderen iets voorzichtiger zijn met deze symbolische lezing, zie bijvoorbeeld de discussie bij Smith & Page, 1995, p 47.

⁷⁵ Vergelijk bijvoorbeeld hoe het Bijbelboek Job het gezegende levenseinde van de hoofdpersoon onder andere beschrijft met dat hij de vierde generatie van zijn nageslacht nog gezien heeft (Job 42:16).

⁷⁶ Matties, 1990, p 126. De derde generatie betreft hier dan de kleinkinderen. Propp houdt echter een andere manier van tellen aan, onder andere op basis van 2 Koningen 10:30 en 15:12, hierdoor is de derde generatie niet de kleinkinderen, maar de achter kleinkinderen. Zie Propp, p 172.

⁷⁷ Williams, in VanGemen, 1997, s.v. פָּקַד.

⁷⁸ Williams, in VanGemen, 1997, s.v. פָּקַד.

toen het volk nog in slavernij zat: Exodus 3:16; 4:31 en ook in de woorden van Jozef in Exodus 13:19, maar hier krijgt het onvermijdelijk een negatieve invulling. Enns noemt het een dramatische omkering.⁷⁹

Vervolgens moet naar Exodus 20:6 gekeken worden. Ook daar is sprake van een eigenschap van God die zich over meerdere generaties⁸⁰ uitstrekt, namelijk Gods “goedertierenheid”. De zinsbouw in Exodus 20:5 en 20:6 komt sterk overeen: een participium, gevolgd door een zelfstandig naamwoord en vervolgens een telwoord voorafgegaan door een ל (vers 6), of het woord על (vers 5). De keuze voor een ander voorvoegsel (ל of על) heeft geen groot verschil in betekenis. Ook het verschil in het soort telwoord, namelijk rangtelwoorden in vers 5 en een hoofdtelwoord in vers 6, is niet van belang, daar er alleen voor de eerste tien getallen een rangtelwoord is.⁸¹ Deze positieve kant heeft dus een gelijke, maar (veel) grotere reikwijdte dan de negatieve bezoeking. Dit vers heeft betrekking op hen die God liefhebben (אהב) en zich aan zijn geboden houden.

Tot slot moet opgemerkt worden dat in Exodus 20 steeds de huidige generatie wordt aangesproken, welke zich aan Gods geboden moeten houden. In het dreigement uit vers 5 blijkt dat met het al dan niet houden van Gods geboden de huidige generatie een verantwoordelijkheid heeft voor de komende generaties. Het perspectief is dus vanuit het heden naar de toekomst.

Als voorlopige conclusie kan gezegd worden dat God een negatieve bezoeking doet aan een beperkt aantal volgende generaties. Dit beperkte aantal wordt op drie tot vier gesteld, hetgeen overeenkomt met een natuurlijk maximum aantal generaties wat elkaar nog kan kennen. Echter, deze negatieve kant wordt vervolgens retorisch overtroffen door op Gods positieve zegen te wijzen die een veel grotere impact heeft op volgende generaties.⁸²

De voorlopige conclusies over Exodus 20:5-6 gelden tevens voor Deuteronomium 5:9-10, gezien de tekstuele overeenkomst en dat beide verzen in een sterk overeenkomstige literaire context staan.

Exodus 34:6-7

“En de Heer ging hem voorbij, voor hem langs en hij riep: de HEER, de HEER, een God, meedogend en genadig, traag tot woede en groots in goedertierenheid en trouw, die goedertierenheid bewaart aan duizenden vergevende schuld en overtreding en zonde, maar de schuldige zeker niet vrijspreekt, bezoekende schuld van vaders op kinderen en op kinderen van kinderen, op derden en op vierden”.

Numeri 14:18

“De HEER is traag tot woede en groots in goedertierenheid vergevende schuld en overtreding maar de schuldige zeker niet vrijspreekt, bezoekende schuld van vaders op kinderen op derden en op vierden”.

De structuur van Exodus 20:5-6 en dit gedeelte komt op veel punten sterk overeen. Zenger argumenteert dat de uitleg bij het beeldverbod in Exodus 20 geïnspireerd is door Exodus 34, daar Gods onzienlijkheid in dit gedeelte centraal staat, gekoppeld met een Godsbeschrijving waarin het

⁷⁹ Zie Enns, 2000, p 415.

⁸⁰ Duizend(en) generaties kan het beste begrepen worden als een oneindig aantal generaties (zo Durham, 1987, p 287). Niet vanwege een veranderende structuur t.o.v. vers 5 (zie hieronder), maar omdat met duizend generaties al snel over een periode van 20.000 jaar gesproken wordt. Vanuit menselijk perspectief een onoverzienbare tijdsperiode.

⁸¹ Zie Lettinga, 2000, § 40a.

⁸² Opvallend genoeg wordt Gods negatieve bezoeking over drie tot vier generaties soms als problematisch, of onrechtvaardig gezien, maar er klinkt minder protest wanneer er over een onverdiende zegen wordt gesproken.

bezoeken van de derde en de vierde generatie ook centraal staat.⁸³

Ook de woordkeuze komt op veel punten overeen: “schuld”, “goedertierenheid”, “bezoekende”, “op kinderen”, “op derden en op vierden”, “aan duizenden”.

Evenals Exodus 20:5 is dit een zeer belangrijke tekst waar het de theologie van het Oude Israël betreft. De plaats waar deze verzen te vinden zijn is op zichzelf reden om dit aan te nemen. Na de episode met het gouden kalf (Exodus 32) wordt beschreven hoe Mozes God smeekt en uiteindelijk weet over te halen om met het volk mee te blijven gaan (Exodus 33:12-17), waarna Mozes aan God vraagt om diens heerlijkheid aan hem te laten zien (Exodus 33:18). Mozes krijgt Gods heerlijkheid echter niet te zien, maar als alternatief zal God aan hem voorbijgaan, terwijl God zijn eigen naam uitroept. Deze naam, die God uitroept, komt neer op een beschrijving van Gods karakter.

Brueggemann zegt over deze passage:

“This is how Israel found it recurringly valid to speak about Yahwah. This recital in itself does not say everything that is to be said-in adjectives-about Yahweh. Conversely, it is not necessary that all of this should be everywhere said about Yahweh. It is, however, the characteristic way in which Israel spoke its witness about Yahweh; though often, (...) it preferred certain accents in the recital”.⁸⁴

Sommigen hebben in het verleden voorgesteld om vers 7b als secundair te lezen, maar volgens Brueggemann is er geen enkele reden om dit aan te nemen.⁸⁵ Dit leidt tot een theologische of filosofische probleemstelling, wanneer in een en dezelfde beschrijving van God zowel zijn vergevingsgezindheid, als zijn generatie overbruggende “bezoeking” worden beschreven. “That is, the very God who is in inordinate solidarity with Israel and who is prepared to stay with Israel in every circumstance, is the God who will act abrasively to maintain sovereignty against any who challenge or disregard that sovereignty”.⁸⁶

Wanneer de teksten uit Exodus 20 en 34 samen gelezen worden kan mogelijk een eerste begin gemaakt worden met een consistente lezing van deze twee eigenschappen van God. In Exodus 20 is categorisch sprake van twee categorieën mensen: mensen die God haten en mensen die God liefhebben. De mensen die God liefhebben zijn tevens degenen die zich houden aan zijn geboden, echter binnen de bredere context van de Pentateuch blijkt dat ook zij die zich aan Gods geboden houden, of willen houden, toch af en toe vergeving nodig hebben.

In Numeri 14:18 citeert Mozes de woorden die in Exodus 34 door God zelf uitgesproken zijn woord-voor-woord. Dit is toepasselijk, daar zowel in Exodus 34 als Numeri 14 sprake is van een spannende situatie, waarin het volk zojuist ernstig gezondigd had; eerst met het gouden kalf en hier met onwilligheid om het land in te trekken. Vervolgens gaat Mozes verder en doet een beroep op de vergevingsgezindheid van God (Numeri 14:19).

Jeremia 32:18

“Doende goedertierenheid aan duizenden, en vergeldende schuld van vaders in de schoot van hun kinderen na hen. De grote, de machtige God, HEER van legermachten is zijn naam”.

Deze tekst is qua inhoud niet veel anders dan Exodus 20, behalve dat het hier niet het moeilijk interpreteerbare werkwoord “bezoeken” (בָּקַר, zie hierboven), maar “vergeldden” (שָׁלַם Piel) wordt gebruikt om Gods negatieve (re)actie op zonde/schuld/haat te beschrijven.

Wat deze tekst interessant maakt zijn een tweetal zaken: in de eerste plaats natuurlijk dat dit in het

⁸³ Zie Zenger, 2004, pp 107-108.

⁸⁴ Brueggemann, 1997, p 221.

⁸⁵ Brueggemann, 1997, p 270.

⁸⁶ Brueggemann, 1997, p 270.

boek Jeremia staat, terwijl één hoofdstuk eerder heel expliciet vermeldt wordt dat een ieder om zijn eigen zonden zal sterven (zie hoofdstuk 2.2) en niet om die van zijn of haar vader. In de tweede plaats is het interessant omdat het onderdeel is van een doxologie in een dankgebed van de profeet (Jeremia 32:17-25).

De tegenstelling tussen Jeremia 32:18 en 31:30 is bij Lundbom geen probleem, daar hij meent dat Jeremia 31 over een toekomstige situatie spreekt waar deze huidige situatie wordt aangepast.⁸⁷ Echter, wanneer dit vers wijst op Gods soevereine macht, dan wordt dit in balans gebracht in het volgende vers waar op Gods rechtvaardigheid wordt gewezen.⁸⁸ Sterker nog, zelfs hier wordt gesproken over dat God een ieder behandelt naar zijn daden. De vermoedde tegenstelling is dus, evenals in Exodus 34 zeer dichtbij. Het ligt voor de hand dat beide uitingen in de gedachten van de profeet elkaar niet uitsluiten.⁸⁹

Klaagliederen 5:7

“Onze vaders hebben gezondigd; zij zijn niet meer, en wij dragen hun schulden”.

Van alle teksten die op het eerste gezicht in tegenspraak lijken te zijn, is deze tekst mogelijk het scherpst. De andere genoemde teksten spreken over een theologisch of juridisch concept, maar deze tekst plaatst de schrijver midden in het proces van Gods vergelding. Toch wil de schrijver zich niet losmaken van de God van Israël en is niet cynisch, zoals het spreekwoord in Jeremia 31 en Ezechiël 18 wel lijkt te zijn.⁹⁰ In 5:1 wordt Gods aandacht gevraagd, in vers 19 wordt Gods soevereiniteit bevestigd en op het laatst wordt om Gods terugkeer gesmeekt (vers 21), gecombineerd met een terugkeer/bekering van het volk.

Ook is deze klacht niet passief, maar wordt naast de zonde van de voorouders ook gesproken over de schuld van de huidige generatie.⁹¹

Tot slot maakt Huey een belangrijk onderscheid, namelijk dat tussen het gestraft worden voor de zonden van een vorige generatie en het lijden onder de gevolgen van de zondige daden van een vorige generatie.⁹²

2.2 Theologische context: teksten in overeenstemming?

Hieronder volgt een beknopte bespreking van teksten die op het eerste gezicht vergelijkbare ideeën verwoorden als Ezechiël 18. Deze bespreking zal laten zien of er meerdere stemmen zijn binnen de tradities van het Oude Testament die in meerdere of mindere mate overeenstemmen met de hoofdgedachte(s) uit Ezechiël 18.

Deuteronomium 24:16

“Vaders zullen niet gedood worden om zonen en zonen zullen niet gedood worden om vaders; een man zal in zijn eigen zonde gedood worden”.

2 Koningen 14:6

“Maar de zonen van de moordenaars doodde hij niet, zoals geschreven staat in het boek van de wet van Mozes, waarin de HEER gebod, zeggende: 'Vaders zullen niet gedood worden

⁸⁷ Lundbom, 2004-1, p 512.

⁸⁸ Zie Keown e.a., 2000, p 156.

⁸⁹ Hierbij is het postuleren van een latere bewerking van een redacteur geen werkelijke oplossing, daar deze redacteur mogelijk wel het ene heeft toegevoegd, maar het andere niet heeft weggelaten.

⁹⁰ Maarsingh, 1988, p 47 vat de toon van Klaagliederen 5:7 kernachtig samen: “Het is klacht, geen áánklacht”.

⁹¹ Klaagliederen 5:16, zie tevens 1:18-22; 2:20-22 en 3:40-42. Met dank aan Cees Stavleu, collega bij de Studiebijbel wiens voorwerk op het commentaar op Klaagliederen ik mocht inzien. Publicatie verwacht: voorjaar 2013.

⁹² Huey, 1993, p 486. Hij voegt daar aan toe: “Failing to do so makes God unjust in his dealings and serves to excuse us from our responsibility for our sins”.

om zonen en zonen zullen niet gedood worden om vaders; een man zal in zijn eigen zonde gedood worden' ”.⁹³

De tekst uit 2 Koningen is, zoals in de tekst zelf ook wordt geclaimd, beïnvloed de tekst uit Deuteronomium. Daarnaast zijn er redenen om aan te nemen dat ook Jeremia 31 bekend was bij de schrijver(s) van Koningen.⁹⁴

Hoewel deze tekst vaak wordt aangehaald als een voorbeeld van individuele verantwoordelijkheid, moet worden opgemerkt dat de vraag in Deuteronomium een geheel andere is dan die in Ezechiël 18 (of Jeremia 31). Deuteronomium is namelijk alleen geïnteresseerd in de vraag hoe mensen onderling rechtvaardig met elkaar moeten omgaan, terwijl in Jeremia en Ezechiël een vraag over Gods rechtvaardig handelen stelt.⁹⁵

Tevens moet opgemerkt worden dat hier gesproken wordt over zonden waar de doodstraf op staat; er wordt niet bij vermeld of andere (straffen op) zonden wel of niet overdraagbaar zijn op de volgende generatie.⁹⁶

Jeremia 31:29-30

“In die dagen zullen zij niet meer zeggen: Vaders hebben onrijpe/zure druiven gegeten en de tanden van de kinderen zijn bot/stroef geworden.

Want een man zal sterven in zijn zonde; iedereen die onrijpe/zure druiven eet, zijn tanden zullen bot/stroef worden”.

Dit laatste vers komt zo sterk overeen met Ezechiël 18, dat hier slechts kort op enkele verschillen gewezen zal worden.

Ten eerste is Jeremia's antwoord een stuk korter dan dat van Ezechiël. Dit komt onder andere door het feit dat Jeremia slechts het spreekwoord wil tegenspreken, terwijl Ezechiël het volledig(er) wil weerleggen, het alternatief uitgebreid beschrijven en het tevens gebruikt als opstapje naar een twistgesprek wat uitloopt in een oproep.

Ten tweede heeft Hutton er op gewezen dat Ezechiël het werkwoord “eten” in een imperfectum heeft staan, terwijl Jeremia een perfectum gebruikt. Hij vertaalt beiden respectievelijk met “the parents *eat* sour grapes” en “the parents *ate* sour grapes”.⁹⁷ Hieruit maakt hij op dat Ezechiëls uitweiding een tijdloze waarheid verkondigt, tegenover Jeremia, die slechts de huidige, historische situatie bespreekt.⁹⁸ Het is echter nog maar de vraag in hoeverre een dergelijke conclusie getrokken kan worden op basis van een gekozen werkwoordsvorm. Er zal echter in deze scriptie wel de vraag gesteld worden of en in hoeverre Ezechiël (evt. met Jeremia) tijdloze uitspraken over Gods handelen wil doen, of dat het gaat over een enkele situatie.

2a Conclusies

Voor alle onderzochte teksten die op het eerste gezicht met Ezechiël 18 in tegenspraak lijken te zijn, geldt dat, hoewel ze duidelijk een ander geluid laten horen, ze niet direct ontkennen wat Ezechiël hier schrijft. Of andersom, dat Ezechiël zich niet distantieert van vroegere teksten, waarmee hij vrijwel zeker vertrouwd was.

Wat betreft de teksten die overeenstemmen met de gedachte in Ezechiël 18, geldt dat de tekst uit

⁹³ Het citaat uit Deuteronomium is woord voor woord hetzelfde, met als uitzondering dat de Qere in het laatste woord van 2 Koningen 14:6 enkelvoud is en in Deuteronomium 24:16 meervoud. De Ketiv heeft overigens een Qal (zal sterven) in plaats van een Hofal (zal gedood worden).

⁹⁴ Zie voor onderbouwing: Braulik, 2000, p 229-230.

⁹⁵ Zie hiervoor ook Block, 1997, p 563.

⁹⁶ Zie Christensen, 2002, p 592.

⁹⁷ Hutton, 2009, p 276.

⁹⁸ Hutton, 2009, pp 277-285.

Jeremia het sterkst overeenkomt, hoewel Jeremia op geheel eigen wijze reageert op hetzelfde spreekwoord en dat de teksten uit Deuteronomium en 2 Koningen feitelijk over een andere vraag gaan.

3 Werkvertaling Ezechiël 18

Hier volgt een werkvertaling, welke als basis zal dienen voor bespreking verderop in deze scriptie. Het doel hiervan is ten eerste om de belangrijkste tekstkritische, grammaticale en lexicale keuzes hier reeds te maken en te verdedigen en tevens om de structuur van Ezechiël 18 voor de lezer meer inzichtelijk te maken.

Opmerkingen vooraf:

- Over de godsnamen. In dit hoofdstuk worden verschillende godsnamen gebruikt. Als eerste de titel **יְהוָה**, deze zal worden weergegeven als “(de) Heer”. Vervolgens het tetragrammaton, wat als “HEER” weergegeven zal worden, tenzij in combinatie met **יְהוָה**. In dat geval zal, in navolging van de Masoretische vocalisatie, het tetragrammaton weergegeven worden als “GOD” en **יְהוָה** als “Here”.⁹⁹
- Voor de helderheid is daar waar van toepassing, de “t” gehandhaafd bij een meervouds-imperatief. Dit is inmiddels achterhaald,¹⁰⁰ maar vaak wel handig.
- Tweede persoon meervoud is telkens vertaald met “jullie” in plaats van de beleefde vormen “u/uw”. Dit is opnieuw slechts voor de helderheid.

Vers 1

En het woord van de HEER kwam tot mij, zeggende:¹⁰¹

Vers 2

Wat is er met jullie, jullie die¹⁰² dit spreekwoord steeds aanhalen¹⁰³ in het land van Israël, door te zeggen:

“Vaders eten¹⁰⁴ onrijpe/zure druiven en de tanden van de zonen¹⁰⁵ worden bot/stroef”

Vers 3

Zo waar ik leef

– uitspraak van de Here GOD –

als onder¹⁰⁶ jullie dit gezegde nog steeds aangehaald wordt in Israël!

⁹⁹ Hiermee wordt praktisch gezien de lijn van Mol gevolgd, inclusief zijn observatie dat een uitgebreide discussie hierover tot “buiten het bestek van dit onderzoek” zou voeren. Zie Mol, 2002, p 17.

¹⁰⁰ Zie <http://www.nederlandsewoorden.nl/index.php?regel=11.7>, bezocht dd 24-11-2012.

¹⁰¹ **לְאָמַר** is een veel voorkomende constructie die inhoudelijk vrijwel dezelfde functie heeft als een dubbele punt. Vandaar dat vrijwel alle moderne Nederlandse vertalingen het ook weglaten (met uitzondering van de NaB). Hier laten staan om het Hebreeuws zo nauwkeurig mogelijk te volgen.

¹⁰² Het dubbele “jullie” (éénmaal in een suffix en éénmaal als pronomen) kan eventueel gezien worden als een nominale zin zonder voegwoorden (dus: “jullie [zijn het die] ...”), zie Zimmerli, 1969, p 393, of als een versterking van het eerste “jullie”, zie Greenberg, 1983, p 327 en Kautzsch, 2006, §135g. Het lijkt er op dat de LXX ook de laatstgenoemde opvatting aanhield en het daarom weggelaten heeft. In deze vertaling is er voor gekozen om het “jullie” te herhalen teneinde het Hebreeuws zo letterlijk mogelijk te volgen, zie ook Block, 1997, p 557.

¹⁰³ Het werkwoord **נִשְׁלַח** betekent: een uitdrukking formuleren, een gelijkenis laten zien of spottende uitdrukkingen reciteren, zie Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. **נִשְׁלַח**. Het is daarbij verwant aan het woord **נִשְׁלַח**; gezegde, spreuk, maar ook spotlied, zie idem, s.v. **נִשְׁלַח**. Beide woorden worden hier in één uitdrukking gebruikt, het werkwoord sluit hierbij aan op het zelfstandig naamwoord. Vertalingen als: “een spreekwoord spreken” of “een gezegde zeggen” zouden dit goed laten zien. “Steeds aanhalen” laat de link met “spreekwoord” weg, maar wijst wel op het aspect van de herhaling.

¹⁰⁴ Het imperfectum “eten” kan eventueel conditioneel vertaald worden: “Als de vaders onrijpe/zure druiven eten, dan...” (zie Kautzsch, 2006, §159b), maar deze vertaling is zeker niet noodzakelijk (zie Matties, 1990, p 27). Deze vertaling heeft ook niet de voorkeur gezien de parallel met Jeremia waar het gebruik van het perfectum in dezelfde uitdrukking deze optie niet mogelijk maakt. Daarbij, wanneer dit spreekwoord is opgekomen naar aanleiding van en verwijzend naar een concrete historische gebeurtenis of situatie, ligt een voorwaardelijke vertaling niet voor de hand.

¹⁰⁵ Geen gender-inclusive vertaling hier i.v.m. consistentie; later in het hoofdstuk wordt het ingewikkeld om steeds gender-inclusive te vertalen.

¹⁰⁶ De **בְּ** is hier begrepen als verwijzend naar de locatie van de handeling (BDB s.v. **בְּ** 2).

Vers 4

Kijk:¹⁰⁷ alle zielen,¹⁰⁸ ze zijn van mij; zowel de ziel van de vader, als ook de ziel van de zoon: ze zijn van mij. De ziel die zondigt, die zal sterven.

Vers 5

[Stel],¹⁰⁹ er is een rechtvaardige man;¹¹⁰ hij doet recht en gerechtigheid,

Vers 6

hij eet niet op de heuvels, hij heft zijn ogen niet op tot de poepgoden¹¹¹ van het huis van Israël, hij onteert¹¹² de vrouw van zijn naaste niet, hij nadert niet tot de menstruerende vrouw,

Vers 7

hij verdrukt geen mens, hij brengt het vanwege schuld¹¹³ gegeven onderpand¹¹⁴ terug, hij roofst geen buit, hij geeft zijn brood aan de hongerige, hij bedekt de naakte met een kleed,

Vers 8

hij leent niet uit¹¹⁵ tegen rente, hij neemt geen winst,¹¹⁶ hij keert zijn hand af van ongerechtigheid, hij doet recht [en] waarheid tussen man en man,

Vers 9

hij wandelt in mijn verordeningen, hij neemt mijn recht in acht om waarheid te doen. Hij is rechtvaardig;¹¹⁷ hij zal zeker leven.

¹⁰⁷ הָאֵלִים lijkt hier een overgang in de dialoog te markeren, zie Walte & O'Connor, § 38.1.e.

¹⁰⁸ Gekozen voor de traditionele vertaling van נִבְחַר met “ziel(en)” totdat detail-exegese misschien een beter alternatief oplevert.

¹⁰⁹ Toegevoegd om het casuïstische aspect van deze drie generaties te benadrukken, het casuïstische van dit gedeelte is te herkennen aan het gebruik van כִּי. Zie Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. כִּי -11. De zin begint niet met כִּי, maar met וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צַדִּיק om nadruk te leggen op “en een man”. De protasis van deze conditionele zin(nen) is וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צַדִּיק en de apodosis loopt door tot en met de Atnach in vers 9. Zie discussie bij Mol, 2002, p 24, vergelijk Kautzsch, 2006, §159bb.

¹¹⁰ In deze lijsten is steeds het voegwoord “en” weggelaten, teneinde het begin en het eind van een persoonsbeschrijving nauwer op elkaar aan te laten sluiten. Zie Allen, 1994, p 265.

¹¹¹ Dit woord is een term die typisch is voor Ezechiël; van de 48 keer dat het in de MT te vinden is komt het 39 maal voor in Ezechiël. Block wijst op het bewuste woordspel met uitwerpselen om het woord zelf al “vies” te maken. Vandaar dat gekozen is voor een “vies woord”, in plaats van het nettere “dreggoden” (SV en Mol, 2002), of “keutelgoden” (NaB). “Stinkgoden” (HSV) verwijst naar slechts één van de redenen waarom uitwerpselen vies zijn. Zie discussie bij Block, 1997, p 226.

¹¹² Het werkwoord טָמַא (in de Piel) betekent iets als “ontheiligen”, of “verontreinigen”. Onteren is, aangezien het hier om een persoon gaat en niet om een voorwerp, een betere vertaling. Ook in andere omstandigheden waar het gebruikt wordt in de context van geschonden kuisheid zoals 22:11; 23:13, 17; 33:26; 33:26; Genesis 34:5, zie Greenberg, 1983, p 329.

¹¹³ Het suffix lijkt hier bij het verkeerde woord te staan, namelijk alsof het de schuld van de hier besproken rechtvaardige betreft. Dat zou echter vreemd zijn aangezien deze nu juist het onderpand teruggeeft. Allen, 1994, p 265, lost het op door te vertalen met “the pledge entrusted to him”, wat probeert de MT te handhaven zoals deze is. Zie tevens discussie bij Mol, 2002, pp 25-26 en Kautzsch, 2006, § 131r voor min of meer vergelijkbaar gebruik van het suffix.

¹¹⁴ De woordkeus maakt het hier lastig; zowel הַבִּלָּה als הַזֵּב zijn hapax legomena. Het eerste woord betekent waarschijnlijk zoiets als onderpand, vergelijk הַבִּלָּה in Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. הַבִּלָּה en het tweede woord betekent iets als schuld, zie Koehler & Baumgartner, 2001, s.v. הַזֵּב. Vergelijk de discussie in Zimmerli, 1969, p 363. De beschrijving van de kleinzoon in vers 16 is echter weer eenvoudiger. De LXX lijkt een andere tekst voor zich gehad te hebben (zo Zimmerli), namelijk הַזֵּב הַבִּלָּה, waardoor er staat: “het onderpand van een schuldenaar”. Cooke, 1936, p 199, stelt voor om dit te zien als een dittografie of een glosse. Hier is de MT aangehouden, maar de betekenis die de LXX geeft is overgenomen.

¹¹⁵ Letterlijk: “geven” (נָתַן).

¹¹⁶ Greenberg, 1983, p 330 bespreekt deze twee termen (rente en winst) en wijst er op dat in Leviticus 25:36–37 geen onderscheid gemaakt wordt en beiden afkeuren. Het zoeken naar een subtiel onderscheid tussen beide termen lijkt er op te wijzen dat ze naar het rendement van twee partijen in een handelsovereenkomst wijzen, waarbij de een rente vangt en de ander winst maakt.

¹¹⁷ Deze korte zin kan het beste begrepen worden als een verklaring/declaratie, zie Zimmerli, 1969, p 406.

– uitspraak van de Here GOD – .

Vers 10

[En stel] hij brengt een gewelddadige zoon voort die een bloedvergieter is en hij doet helaas¹¹⁸ één van deze dingen;¹¹⁹

Vers 11

– Maar hijzelf deed al deze dingen niet¹²⁰ – want hij eet ook¹²¹ op de heuvels, hij onteert de vrouw van zijn naaste,

Vers 12

hij verdrukt arme en behoeftige, hij rooft buit, hij brengt een onderpand niet terug, hij heft zijn ogen op tot de poepgoden, hij doet een gruwel,

Vers 13

hij leent uit tegen rente, hij neemt winst, en hij zou leven?¹²² Hij zal niet leven; vanwege al deze gruwelen die hij gedaan heeft zal hij zeker gedood worden,¹²³ zijn bloed zal op hem zijn.

Vers 14

En zie! Hij verwekt een zoon, die alle zonden die zijn vader deed zag – hij zag het,¹²⁴ maar doet niet hetzelfde –

Vers 15

hij eet niet op de heuvels, hij heft zijn ogen niet op tot de poepgoden van het huis van Israël, hij onteert de vrouw van zijn naaste niet,

Vers 16

hij verdrukt geen mens, hij houdt geen onderpand vast, hij rooft geen buit, hij geeft zijn brood aan de hongerige, hij bedekt de naakte met een kleed,

Vers 17

¹¹⁸ Tekstkritisch gezien is dit woord betwist. Allen, 1994, p 266 stelt voor dat het een schrijffout is van iemand die “één” wilde schrijven. Het staat echter wel in de MT en wordt daarom hier mee vertaald.

Een alternatief is om אֶחָד te vertalen met “broer” (zo de Targoem), zie voetnoot bij Block, 1997, p 575.

¹¹⁹ Het feit dat hier over “één van deze” gesproken wordt, in tegenstelling tot de parallel “al deze” in vers 11, heeft soms tot verwarring geleid, ook onder vertalingen. Zo heeft de HSV “één” laten staan, terwijl de NBV deze zinsnede harmoniseert met het begin van vers 11. De vraag is of het begaan van één van de genoemde zonden voldoende is om een onrechtvaardige te zijn, al is volgens Greenberg, 1983, p 331, het antwoord gelegen in אֶחָד (maar ook...) in vers 11 waaruit blijkt dat de zoon in alles het tegenovergestelde doet van de vader. Hier is voornamelijk voor deze vertaling gekozen. De LXX bespaart zich al deze moeite en vertaalt eenvoudig met “en begaat zonden”. Zie Block, 1997, p 575.

¹²⁰ De “hij” slaat terug op de vader, genoemd in vers 10a. Deze constructie is wat ingewikkeld. De LXX heeft een eenvoudigere constructie, namelijk “in de weg van zijn rechtvaardige vader heeft hij niet gewandeld”. In de Peshitta ontbreekt deze zin in zijn geheel, Allen, 1994, p 266 merkt op dat de Peshitta zeer regelmatig moeilijke constructies weglaat.

¹²¹ De LXX verscherpt het contrast tussen vers 11a en 11b door אֶחָד te vertalen met $\alpha\lambda\lambda\alpha$ και. Het Hebreeuws is iets subtieler en wil met dit contrast aangeven dat pas vanaf 11b met de beschrijving van de zoon begonnen wordt.

¹²² Voor het interessante gebruik van het perfectum consecutivum, zie voetnoot bij Block, 1997, p 575. De context dwingt dit werkwoord als een zelfstandige vraag te begrijpen.

¹²³ De passieve vorm van het werkwoord מָוֹת 'doden' in deze stammodificatie (de Hofal) spreekt de vertaling van de NBV (hij zal zeker sterven) tegen. De vertaling “ter dood gebracht worden” (zo NBG) heeft veel weg van wetsteksten zoals bijvoorbeeld in Leviticus 20:9–27. Echter deze vertaling wil open laten of God degene is die zal doden (vers 4), of een “juridische instelling” (zoals Leviticus waarschijnlijk in gedachten had).

¹²⁴ Vanwege het onlogische karakter van het herhaalde werkwoord “zien”, stelt de BHS voor, om in navolging van verschillende Hebreeuwse handschriften, alsmede de LXX en de Vulgaat hier het werkwoord יָרָה “vrezende” te lezen. Het werkwoord “vrezende” is echter schaars aanwezig in het boek Ezechiël en ligt daarom niet voor de hand (zie: Zimmerli, 1969, p 394). De keuze voor het imperfectum consecutivum kan verder gelezen worden als dat de zoon reflecteert op de daden van zijn vader (zie Greenberg, 1983, p 331). Deze vorm is ook iets afwijkend van wat meest voorkomend is, daar de ה meestal wegvalt in deze vorm, maar toch kan deze zo af en toe blijven staan, zie daarvoor Kautzsch, 2006, §75e.

hij brengt zijn hand terug van de arme,¹²⁵ hij neemt geen rente of winst, hij doet mijn recht, hij wandelt in mijn verordeningen. Hij zal niet sterven vanwege de schuld van zijn vader; hij zal zeker leven.

Vers 18

Zijn vader,¹²⁶ die¹²⁷ mensen verdrukt,¹²⁸ die zijn beroofde broer beroofde, en hij deed geen goeds te midden van zijn volk. En zie, hij is gestorven¹²⁹ door zijn eigen schuld.

Vers 19

Maar jullie zeggen:

“Waarom droeg de zoon de schuld¹³⁰ van de vader niet?”

De zoon deed immers recht en rechtvaardigheid, hij nam al mijn verordeningen in acht en hij deed ze; hij zal zeker leven.

Vers 20

De ziel die zondigt, die zal sterven. De zoon draag de schuld van de vader niet en de vader draagt de schuld van de zoon niet. Rechtvaardigheid zal op de rechtvaardige zijn en slechtheid zal op de slechte¹³¹ zijn.

Vers 21

En de slechte, die omkeert van al zijn zonden¹³² die hij deed en [vervolgens] al mijn verordeningen in acht neemt en recht en rechtvaardigheid doet, hij zal zeker leven; hij zal niet sterven.

Vers 22

Alle overtredingen die hij deed, zullen niet tot zijn nadeel¹³³ herinnerd worden; vanwege de rechtvaardigheid die hij deed zal hij leven.

Vers 23

Heb ik werkelijk verlangen [in]¹³⁴ de dood van de slechte?

– uitspraak van de Here GOD –

¹²⁵ Hier keert de rechtvaardige kleinzoon zijn hand af van de arme (עני), wat zoiets betekent als dat hij de arme niet onderdrukt. In vers 8 is sprake van de vader die zijn hand afkeert van ongerechtigheid (עול). Greenberg meent dat hier sprake is van een verwarring bij de kopiist vanwege de gelijk klinkende woorden voor “hongerige” (רעב), “naakte” (ערום) en “arme” (עני). De LXX kiest er daarom voor om dit vers te harmoniseren met vers 8 en “arme” te vervangen door “ongerechtigheid”. De Peshitta en de Targoem lossen het anders op, door te vertalen dat de kleinzoon zijn hand niet afhoudt van de arme, d.w.z. de arme hulp geeft.

¹²⁶ De LXX heeft hier mogelijk “en zijn vader” gelezen, de reden dat “en” niet in de MT te vinden is heeft misschien te maken met het feit dat in vers 5 “en” conditioneel gebruikt is? Zie Block, 1997, p 578.

¹²⁷ Block, 1997, p 578 stelt voor om עני te vertalen met “als/indien” (if), maar hier is gekozen voor “die” om het perfectum aan het eind van dit vers met een voltooid verleden tijd te kunnen vertalen. Wanneer er gekozen wordt voor “als”, dan ligt een vertaling in de toekomstige tijd (hij zal sterven) meer voor de hand.

¹²⁸ De vorm עשק doet sterk denken aan een actief participium, wat volgend op een Qal perfectum van dezelfde vorm “die de verdrukker verdrukt” op zou leveren. Koehler & Baumgartner, 2001, behandelen deze vorm als een zelfstandig (naam)woord wat “onderdrukking” of “afpersing” in de algemene zin betekent, zie s.v. עשק.

¹²⁹ Gezien het consequente gebruik van het perfectum in dit vers is hier m.i. geen reden om opeens in de toekomstige tijd te vertalen. Tevens is in dit fictieve narratief het lot van de vader feitelijk verzegeld in vers 17.

¹³⁰ Of: “deelt in de schuld...”, deze vertaling is hier niet gekozen vanwege de dubbele betekenis van “delen”, alsof de schuld “verdeeld” zou worden, wat niet het geval is.

¹³¹ De Qere voegt het lidwoord toe zodat er staat: “de slechte”, zie tevens veel Hebreeuwse manuscripten (BHS). Hier overgenomen.

¹³² Hier wordt de Qere gevolgd die meervoud leest in plaats van het enkelvoud van de Ketiv, zie tevens o.a. de Targoem en de LXX die ook het meervoud (Qere) aanhouden.

¹³³ De ה geeft hier de functie van een zogeheten “dativus incommodi”; ten nadele van X. Zie Joüon en Muraoka, 2003, §133d.

¹³⁴ In 20 Hebreeuwse handschriften is “in” te vinden voor “dood”. Voor het aantal handschriften en de logica van de aanwezigheid van dit woord, zie Block, 1997, p 581. Allen, 1994, p 266 neemt “in” niet over, daar hij meent dat de handschriften met “in” dit hebben gedaan om meer overeen te komen met vers 32.

[heb ik] dan geen [verlangen] naar zijn omkering van zijn wegen en dat hij zal leven?

Vers 24

Maar als een rechtvaardige omkeert van zijn rechtvaardigheid; hij doet ongerechtigheid, hij doet alle gruwelen, net als de slechten doen, zal hij leven?¹³⁵ Al zijn rechtvaardige daden¹³⁶ zullen niet herinnerd worden; in zijn ongeloof, waarmee hij ongelovig is geworden en in zijn zonden, waarmee hij zondigde; vanwege hen zal hij sterven.

Vers 25

En jullie zeggen:

“De weg van de Heer¹³⁷ is niet recht”?!¹³⁸

Luistert toch, huis van Israël: is mijn weg niet recht, of zijn jullie wegen niet recht?

Vers 26

Als een rechtvaardige omkeert van zijn rechtvaardigheid en hij doet ongerechtigheid en hij sterft daardoor,¹³⁹ door zijn ongerechtigheid die hij deed zal hij sterven.

Vers 27

En als een slechte omkeert van zijn slechtheid en hij doet recht en rechtvaardigheid, hij zal met zijn ziel leven!

Vers 28

Hij zag al zijn overtredingen die hij deed en hij keerde er van om¹⁴⁰ hij zal zeker leven en niet sterven.

Vers 29

En het huis van Israël zegt:

“De weg van de Heer is niet recht”!

Zijn mijn wegen niet recht, huis van Israël, of zijn¹⁴¹ jullie wegen niet recht?

Vers 30

Daarom zal ik een man oordelen, overeenkomstig zijn wegen, huis van Israël

– uitspraak van de Here GOD –

keert om en keert af van al jullie overtredingen, dan is het geen¹⁴² struikelblok van schuld voor jullie!

Vers 31

¹³⁵ “Zal hij leven?” is niet aanwezig in LXX, Peshitta of de Targoem, maar vanwege de gelijke opbouw als in vers 21, welke ook eindigt met een verwijzing naar dood/leven, is het aannemelijk dat deze zinsnede oorspronkelijk is. Zie Eichrodt, 1968, p 145.

¹³⁶ Opnieuw wordt het meervoud van de Qere gevolgd, tegenover de Ketiv. Mede omdat het volgende werkwoord een meervoud aanneemt.

¹³⁷ Hier staat אֲדָנָי; “de/mijn Heer”, maar in veel Hebr. manuscripten, alsmede de Targoem, staat hier het tetragrammaton (hetzelfde bij vers 29). Waarschijnlijk om te harmoniseren met 33:17 en 20.

¹³⁸ Het werkwoord תָּכֵן “recht/correct zijn” (in de Nifal), wordt door sommigen begrepen als “willekeurig zijn”, zie Greenberg, 1983, p 333. Een dergelijke vertaling sluit echter niet aan bij de context; God wordt er niet van beschuldigd de ene rechtvaardige te laten leven en de andere te doden en idem met de slechten, maar eerder van het consequent doorschuiven van schuld naar een volgende generatie.

¹³⁹ Het meervouds suffix lijkt hier wat vreemd, maar kan terugslaan op het meervoudige aspect van omkering: omkeren van het een en naar het ander; van rechtvaardigheid, naar onrechtvaardigheid. Binnen de LXX tradities zijn verschillende oplossingen geboden. Zo laten sommige handschriften het weg, andere maken er enkelvoud van en weer andere verplaatsen het naar het eind van de zin. Zie Allen, 1994, p 267.

¹⁴⁰ De Ketiv en de Qere zijn hier feitelijk hetzelfde, op de spelling na.

¹⁴¹ Hier voor meervoud gekozen, in navolging van veel Hebreeuwse manuscripten en Peshitta, Targoem en Vulgaat. Dit ligt voor de hand gezien het meervoudige “wegen”. De LXX lost dit probleem op door wegen enkelvoud te maken in plaats van het werkwoord meervoud.

¹⁴² Hier is het enkelvoud aangehouden. De LXX heeft het werkwoord in een meervoud veranderd, waardoor het terugslaat op de overtredingen; “(...) al jullie overtredingen geen struikelblok van schuld voor jullie zijn/worden”. Zie discussie bij Allen, 1994, p 267.

Gooit al jullie overtredingen waarmee jullie zondigden van je af en maakt¹⁴³ een nieuw hart en een nieuwe geest voor jullie, waarom zouden jullie sterven, huis van Israël?

Vers 32

Wan ik verheug me niet vanwege de dood van de stervende¹⁴⁴

– uitspraak van de Here GOD –
keert jullie af en leeft!

¹⁴³ Allen, 1994, p 267 vertaalt וָעָשִׂי met “ontvangt”. Hier niet overgenomen, daar het er op lijkt dat Allen hier een keuze heeft gemaakt op basis van een dogmatische interpretatie van de tekst.

¹⁴⁴ מוֹת is een participium (mannelijk enkelvoud) van het werkwoord מָוַת (sterven).

4 Argumentatielijnen in Ezechiël 18

Zoals reeds eerder is opgemerkt is Ezechiël 18 een discussie of een betoog te noemen, wat inhoudt dat de profeet hier door middel van argumenten/argumentatielijnen een bepaalde stelling wil verdedigen of aanvallen. In het nu volgende gedeelte zal kort gekeken worden naar de vraag welke stelling(en) Ezechiël wil aanvallen of verdedigen en welke argumenten en argumentatielijnen hij hiervoor gebruikt.

4.1 Overzicht van het hoofdstuk

Allereerst moet opgemerkt worden dat het hoofdstuk begint met een מִשְׁל (gezegde/spreuk), die steeds opnieuw aangehaald wordt.¹⁴⁵ Matties volgt in grote lijnen de conclusies van Polk¹⁴⁶ aangaande de betekenis van מִשְׁל. Deze focust zich voornamelijk op wat een מִשְׁל doet en minder op wat het is. Zijn eerste conclusie is dat een מִשְׁל zowel een normatieve als een noëtische functie kan hebben; het kan zowel beschrijven hoe de realiteit zou moeten zijn, als hoe dat ze werkelijk zijn.¹⁴⁷ Tevens wijst hij er op dat een מִשְׁל veelal een bepaald effect wil bewerken bij de hoorders.¹⁴⁸ Wanneer gekeken wordt naar het gezegde in Ezechiël 18:2 kan het volgende gezegd worden. De vorm van de spreuk is noëtisch en wil een bepaalde realiteit uitdrukken, maar de inhoud ervan impliceert tegelijkertijd een onrechtvaardigheid. Deze onrechtvaardigheid kan goed geparafraseerd worden als: “de vaders hebben gezondigd en de zonen worden gestraft”.¹⁴⁹ Dit gezegde wil dus de huidige situatie beschrijven als dat de zonen gestraft worden voor de zonden van hun vaders, hetgeen impliciet begrepen wordt als onrechtvaardig.¹⁵⁰ Het onrechtvaardige kan in de “onjuistheid” van het gezegde gezien worden, zoals Becking opmerkt: “From the point of biology, it is impossible that my children or grandchildren will have a demolition on their teeth because of my eating of unripe food”.¹⁵¹ In dit alles is God de impliciete handelaar die hiermee dus iets tegennatuurlijks, dat is iets onrechtvaardigs doet. Becking vat het theologische sentiment wat deze spreuk wil uitdrukken in twee punten samen: “(1) The idea of retribution be it in a postponed variant. (2) Tragic fatalism”.¹⁵² Impliciet wil deze spreuk ook zeggen dat de zonen niet gezondigd hebben en daarom dus ook niet gestraft zouden moeten worden.¹⁵³

¹⁴⁵ Zie voetnoot bij de vertaling in hoofdstuk 3.

¹⁴⁶ Polk, 1983, pp 564-583.

¹⁴⁷ Zie Matties, 1990, p 81. Een vergelijkbare omschrijving is te vinden bij Becking, 2004, p 230: “This form of a wisdom saying is a conclusion deduced from experienced life and simultaneously it is part of a moral code”.

¹⁴⁸ Matties, 1990, pp 80-81.

¹⁴⁹ Zo luidt ook de parafrase in Targoem Jonathan op Jeremia 31:29, met instemming aangehaald door Becking, 2004, p 228.

¹⁵⁰ Degene die onrechtvaardig zou handelen volgens dit gezegde is God, dit wordt expliciet in vers 25a en 29a.

¹⁵¹ Becking, 2004, p 232.

¹⁵² Becking, 2004, p 233. Block, 1997, pp 560-561 argumenteert dat deze spreuk slechts een fatalistische houding uitdrukt, maar niet (aan)klaagt over goddelijke vergelding in de uitgestelde variant. Het klaagt eerder over Gods onmacht het geldende “materialistic fatalism” te doorbreken. Zijn argumenten zijn de volgende: 1) God wordt in het spreekwoord zelf niet genoemd, 2) in Ezechiël 16 is sprake van een erkende oorzaak-gevolg dynamiek van de ene op de andere generatie 3) als God aangeklaagd zou worden in dit vers, dan had het veel explicieter gekund, zoals in vers 25 4) vers 19 is in tegenspraak met de vermoedde klacht in vers 2. Deze argumenten zijn echter niet overtuigend. Ten eerste is de onmogelijkheid van het spreekwoord een verwijzing naar onrechtvaardigheid; het is onmogelijk dat de tanden van de kinderen werkelijk stroef worden wanneer de ouders zure druiven eten: *dat hoort niet!* Ten tweede spreekt hoofdstuk 16 over transgeneratieel gedrag, waarbij gedrag wordt overgenomen door de volgende generatie, niet slechts de schuld. Ten derde is het citaat in vers 25 beter te begrijpen als een parafrase van vers 2. Tot slot hoeft het citaat in vers 19 niet gelezen te worden als een vraag van het volk om schuld over te dragen omdat dat rechtvaardig zou zijn, maar kan even zo goed een vraag van oprechte verbazing zijn, of een sarcastische weergave van hoe het volk volgens Ezechiël redeneert.

¹⁵³ Zie Maarsingh, 1988, p 47: “Op deze wijze verwijt men God dat men, *zelf onschuldig*, de gevolgen van de daden van het voorgeslacht moet dragen” (cursivering van mij).

Vervolgens moet gevraagd worden of er een historische gebeurtenis aan te wijzen valt die kan verklaren waarom het gebruik van dit spreekwoord opeens sterk toegenomen is. Zoals in het inleidende hoofdstuk reeds besproken, zijn er tijdens Ezechiëls leven tenminste twee grote gebeurtenissen te onderscheiden die als een oordeel van God aangemerkt kunnen worden en door verschillende Bijbelschrijvers ook als zodanig beschreven worden. Het betreft de verovering van Jeruzalem en de wegvoering van een (relatief) kleine elite waar Ezechiël zelf ook deel van uitmaakt in 597 v.Chr. en als tweede de verovering van Jeruzalem in 587 v.Chr. die gepaard ging met een grotere wegvoering, het ontmantelen van de monarchie en het plunderen en verwoesten van Jeruzalem en de tempel.

Hoewel er iets te zeggen valt voor beiden¹⁵⁴ is het niet noodzakelijk om te kiezen; de hele periode werd gekenmerkt door de langzame ondergang van Juda als soevereine staat.¹⁵⁵

Wanneer de spreuk verbonden wordt met deze periode van de ondergang van Juda, wordt feitelijk het volgende gezegd: “Vorige generaties hebben tegen God gezondigd, maar ondanks dat onze generatie rechtvaardig leeft, straft God ons door ons land ten onder te laten gaan”.

De centrale vraag heeft niet als focus de verhouding tussen “collectieve-” tegenover “individuele verantwoordelijkheid”,¹⁵⁶ maar naar de vraag of Gods oordeel zich enkele generaties later kan of mag voltrekken. Ezechiëls antwoord in de rest van dit hoofdstuk zal met het oog hierop bekeken moeten worden.

Mol wijst, in navolging van Matties, op twee lijnen van argumentatie die door dit hoofdstuk heen lopen: de argumentatie van het handelen van drie generaties met hun respectievelijke einde, en het omkeren van een rechtvaardige en een slechte en het resultaat daarvan.¹⁵⁷ Toch reageren beide argumentatielijnen op de spreuk in vers 2.¹⁵⁸

Mol meent dat de eerste lijn van argumenteren doorloopt tot en met vers 20. Hij wijst hiervoor op verschillende (gedeeltelijke) chiasmische omkeringen die voornamelijk gebaseerd zijn op lexicale overeenkomsten.¹⁵⁹ Deze afbakening valt samen met een setuma aan het einde van vers 20. Daarbij komen de kernbegrippen “vader” en “zoon” voor het laatst voor in vers 20 en het kernwoord “omkering” voor het eerst in vers 21.¹⁶⁰ Na vers 21-29 afgebakend te hebben als de tweede argumentatielijn van Ezechiël 18,¹⁶¹ noemt hij vers 30-32 de conclusie van het betoog en wijst op enkele lexicale overeenkomsten met beide argumentatielijnen uit hoofdstuk 18.¹⁶²

4.2 Ezechiëls conclusies

Nu beide argumentatielijnen voorzichtig zijn onderscheiden is het van belang te zien wat het belangrijkste punt is van de eerste argumentatielijn, vervolgens dat van de tweede en tot slot hoe ze

¹⁵⁴ Als argument voor een plaatsing ná 587 v.Chr. kan gewezen worden op het feit dat de teneur in die tussenliggende periode vaak toch hoopvol was, zoals Block, 1997, pp 7-8 beschrijft: “[T]hroughout the Babylonian crisis the people [Israël] had maintained confidence in Yahweh's obligation to rescue them (...) the nearer the forces of Nebuchadrezzar came, the more the people clung to the promises of God”. Anderzijds is aan het einde van hoofdstuk 18 impliciet sprake van een nog komend oordeel over Israël (vers 30-32).

¹⁵⁵ Block, 1997, pp 7-8.

¹⁵⁶ Naar aanleiding van de titel van het proefschrift van Mol, 2002.

¹⁵⁷ Mol, 2002, p 78

¹⁵⁸ Mol, 2002, p 78 beargumenteert dat de citaten in vers 19, 25 en 29 interpretaties zijn van de spreuk uit vers 2.

¹⁵⁹ Hij bespreekt vers 7, 12 en 16; vers 8, 7 en 13; vers 9 en 17 en vers 4 en 20. Mol, 2002, pp 79-82.

¹⁶⁰ Een ander subtiel verschil tussen de eerste helft en de tweede helft is dat in de eerste helft de vader of de zoon rechtvaardig of slecht genoemd wordt. In de tweede helft wordt niet langer over generaties gesproken, maar over een rechtvaardige en een slechte.

¹⁶¹ Hij bespreekt chiasmische omkeringen bij vers 21-22 met vers 28 en bij vers 25 met vers 29. Mol, 2002, pp 82-84.

¹⁶² Lexicale overeenkomsten vindt hij in *אֵשׁ* (vers 30 en 5) *בֵּית יִשְׂרָאֵל* wijst volgens hem ook naar beide lijnen.

samen tot de slotconclusie (vers 30-32) leiden.

Wanneer deze zaken zijn belicht kan gekeken worden of en hoe Ezechiël de vraag naar collectieve verantwoordelijkheid opvat, benadert en geheel of gedeeltelijk beantwoordt in dit hoofdstuk.

Het doel van beide argumentatielijnen is om het spreekwoord uit vers 2 te weerleggen. De eerste lijn heeft voornamelijk tot doel om te laten zien dat zonde of schuld (עֲוֹן) niet overdraagbaar is naar een volgende generatie. Dit wordt kernachtig samengevat aan zowel het begin als aan het einde van dit gedeelte; vers 4b: “De ziel die zondigt, die zal sterven” (vergelijk vers 20a!) en vers 17b waar aangaande een rechtvaardige zoon van een slechte vader wordt opgemerkt: “Hij zal niet sterven vanwege de schuld van zijn vader; hij zal zeker leven”. In het gedeelte daar tussenin wordt aan de hand van drie fictieve generaties aangetoond hoe deze waarheid in de praktijk werkt.

Kort samengevat komt het hier op neer: een zekere man is rechtvaardig (hetgeen te merken is aan een serie handelingen die beschreven worden), deze man blijft daarom leven. Hij krijgt een zoon, echter deze zoon is slecht (hetgeen blijkt uit een serie handelingen die beschreven worden, welke vrijwel exact het tegenovergestelde zijn van zijn vader) en zal daarom sterven. Deze zoon wordt op zijn beurt ook weer vader van een derde generatie. Deze kleinzoon lijkt vervolgens in vrijwel alles op zijn grootvader en wordt daarom een rechtvaardige genoemd; hij blijft leven.

De vraag die in dit gedeelte centraal staat is dus heel precies gericht op deze ene vraag: vergeldt God de zonde van de ene generatie op de volgende generatie(s). Het antwoord is helder: “Neen”. Greenberg spreekt over dit gedeelte als het gedeelte dat het de spreuk aan het begin van het hoofdstuk, in theorie weerlegt.¹⁶³ In de afsluiting van dit gedeelte vindt een subtiële verschuiving plaats waar het de voorbeeldgeneraties betreft. De keuze om de drie generaties te bespreken en ze “vader” en “zoon” te noemen is waarschijnlijk geïnspireerd door het gezegde aan het begin van dit hoofdstuk. In vers 20 echter:

“the principle of retribution is rephrased with a new contrasting pair: 'righteous(ness)' and 'wicked(ness),' as if to say that in judgment God recognizes no fathers and sons, only righteous and wicked”.¹⁶⁴

Het tweede gedeelte richt de focus op het fatalistische effect wat deze spreuk kan of wil bewerkstelligen of uitdrukken.¹⁶⁵ Ezechiël weet hier zo beide aspecten van het spreekwoord te weerleggen; zowel de vraag naar het vermeende uitgestelde (en daarmee onrechtvaardige) oordeel van God, als de fatalistische houding.¹⁶⁶ Daar waar Greenberg het eerste gedeelte de theoretische weerlegging noemde, kan deze lijn van argumentatie gezien worden als de weerlegging van het sentiment van het spreekwoord. Greenberg zelf wijst daarnaast op een andere manier waarop het tweede gedeelte het eerste voortzet:

“In this form it [de argumentatie in vers 21-29] anticipates a concern that can arise only in the minds of those who have been persuaded by the argument of A [dat iedere generatie om zijn eigen zonden lijdt]: if, indeed, there is no imputed guilt, then we must be suffering for terrible sins of our own; what hope, then, is there for us?”¹⁶⁷

Een derde manier waarop het tweede gedeelte een als voortzetting gezien kan worden van het eerste gedeelte is wanneer de vraag opkomt: “Als we niet lijden vanwege de zonden van onze voorouders, waarom lijden we dan wel? En wat kunnen wij daar aan doen?”¹⁶⁸

Tot slot is de oproep aan het einde bedoeld om Israël er opnieuw van te overtuigen dat het

¹⁶³ Greenberg, 1983, p 334.

¹⁶⁴ Greenberg, 1983, p 335.

¹⁶⁵ Het fatalistische aspect kan als volgt geparafraseerd worden: “De Heer heeft nu eenmaal besloten ons te straffen (en dat nog wel om een onrechtvaardige reden!) en daar komen we nu niet meer onderuit.”

¹⁶⁶ Deze twee aspecten werden reeds in hoofdstuk 4.1 genoemd, naar aanleiding van Becking, 2004, p 233.

¹⁶⁷ Greenberg, 1983, p 337.

¹⁶⁸ Zie Cooper, Sr., 1994, p 192.

bewandelen van Gods wegen loont. Waar in de eerste argumentatielijn de basis werd gelegd voor de mogelijkheid om, ongeacht de zonden van de vaders, te leven voorhield en de tweede argumentatielijn liet zien dat het mogelijk is om te leven, ongeacht zonden die in het verleden begaan zijn, zo volgt nu de imperatief: “bekeer je, huis van Israël, en leef!” De huidige generatie wordt opgeroepen om zich niet langer te verschuilen achter een dogma van uitgestelde vergelding voor de zonden van de voorouders, noch om zich te verschuilen achter een fatalistisch wereldbeeld.¹⁶⁹ Allens conclusie is daarom ook dat, hoewel in Ezechiël 18 verschillende theologische concepten besproken worden, Ezechiëls uiteindelijke doel niet is om Israël te informeren, maar om het te bekeren.¹⁷⁰

Nu aangetoond is dat er in Ezechiël 18 sprake is van twee categorieën mensen (rechtvaardigen en slechten), zal hieronder eerst gekeken worden hoe Ezechiël deze mensen beschrijft. Vervolgens zullen enkele kernwoorden die van belang zijn voor het betoog besproken worden.

¹⁶⁹ Zie Block, 1997, pp 589-590.

¹⁷⁰ Allen, 1994, p 280: “Although Ezekiel cites pertinent theological facets (vv 4, 23, 32), he does not speak as a systematic theologian but is handling a pastoral crisis”.

5 Belangrijke woorden en uitdrukkingen

5.1 Het doen en laten van de (on)rechtvaardige

Een oppervlakkige lezing van Ezechiël 18 doet vermoeden dat er volgens Ezechiël twee categorieën zijn waarin mensen kunnen vallen: rechtvaardigen (צְדִיקִים) en slechten (רָשָׁעִים).

Van een drietal generaties wordt beschreven hoe die (on)rechtvaardigheid er uit ziet. De beschrijvingen overlappen voor een groot gedeelte (waarbij de ene beschrijving regelmatig het omgekeerde is van de andere). Een nadere analyse van de verschillende beschrijvingen kan enig licht werpen op het morele raamwerk van Ezechiël.

Van belang is hier op te merken dat elke generatie apart wordt voorgesteld als een *moral agent*, die moreel goed (rechtvaardig) of moreel verkeerd (slecht) kan handelen.

In onderstaande tabel zijn de drie besproken generaties terug te vinden, samen met alle genoemde deugden en zonden. Hiermee wordt de overlap tussen de drie generaties zichtbaar.

Vader	Zoon	Kleinzoon
Doet recht en gerechtigheid (vs.5)		
	Is gewelddadig en een bloedvergietter (vs.10)	
Eet niet op de heuvels (vs.6)	Eet op de heuvels (vs.11)	Eet niet op de heuvels (vs.15)
Heft zijn ogen niet op naar Israëls poepgoden (vs.6)	Heft zijn ogen op naar Israëls poepgoden (vs.12) ¹⁷¹	Heft zijn ogen niet op naar Israëls poepgoden (vs.15)
Onteert de vrouw van zijn naaste niet (vs.6)	Onteert de vrouw van zijn naaste (vs.11)	Onteert de vrouw van zijn naaste niet (vs.15)
Heeft geen gemeenschap met de menstruerende vrouw (vs.6)		
Verdrukt niemand (vs.7)	Verdrukt de ellendige en de arme (vs.12)	Verdrukt niemand (vs.16)
Geeft onderpand terug (vs.7)	Geeft onderpand niet terug (vs.12)	Neemt geen onderpand aan (vs.16)
Berooft niemand (vs.7)	Berooft mensen (vs.12)	Berooft niemand (vs.16)
	Doet gruwelen (vs.12)	
Voedt de hongerigen (vs.7)		Voedt de hongerigen (vs.16)
Kleedt de naakten (vs.7)		Kleedt de naakten (vs.16)
Rekent geen rente of winst (vs.8)	Rekent rente en winst (vs.13)	Rekent geen rente of winst (vs.17)
Onthoudt zich van ongerechtigheid (vs.8)		Onthoudt zich van ongerechtigheid (vs.17)
Oordeelt rechtvaardig bij geschillen (vs.8)		

¹⁷¹ Zoals te zien in het schema wordt deze beschrijving pas in vers 12 gegeven.

Wandelt in Gods verordeningen (vs.9)		Wandelt in Gods verordeningen (vs.17)
Neemt Gods recht in acht (vs.9)		

Nu volgt een korte bespreking van elk van de genoemde deugden en zonden. Het doel hiervan is om een profielschets te krijgen van hoe de rechtvaardigen en de slechten er uit zien volgens Ezechiël en tevens om te zien wat daar uit te leren valt over de ethiek van Ezechiël.

עָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה: *doet recht en gerechtigheid* (vers 5)

Het doen van recht en gerechtigheid wordt onder andere aan David (2 Samuel 8:15; 1 Kronieken 18:14 en de spruit van David in Jeremia 23:5; 33:5) en Salomo (1 Koningen 10:9; 2 Kronieken 9:8) toegeschreven. Ook van God, in de functie van koning, wordt gezegd dat hij dit doet (Psalm 99:4; Jesaja 32:16; 33:5; Jeremia 9:23). Tevens roept God in Jeremia 22:3, 15 de koning van Juda¹⁷² op om aldus te handelen.

Binnen Ezechiël komt deze uitdrukking alleen in hoofdstuk 18 en 33 voor, telkens als samenvatting van een rechtvaardig leven (18:19, 21, 27; 33:14, 16, 19).

Buiten Ezechiël is het dus voornamelijk een koninklijke aangelegenheid om volgens recht en gerechtigheid te handelen. De woordcombinatie “recht en gerechtigheid” gaat ook vrijwel altijd samen met het werkwoord **עָשָׂה** (doen, maken). Het is een algemene opmerking, die alleen bij de eerste generatie genoemd wordt, die hierna verder wordt uitgewerkt.¹⁷³

אֲכַל אֶל-הַהָרִים (לֹא) אֲכַל: *eet (niet) op de heuvels* (vers 6, 11, 15)

Over deze, hoogstwaarschijnlijk religieuze handeling is verder niets concreets bekend. Block denkt aan offerfeesten ter ere van de aanwezigheid van goden en verwijst naar Deuteronomium 12:2 waar Israël wordt opgeroepen om allerlei afgodsbeelden te vernielen, inclusief die op de hoge heuvels. Ook in Jesaja 65:7 en Hosea 4:13 is sprake van cultische handelingen op heuvels en bergen die veroordeeld worden.¹⁷⁶ Een dergelijke uitleg wordt aannemelijk wanneer opgemerkt wordt dat in vers 6 en 15 direct het heffen van de ogen naar afgoden wordt genoemd (zie hieronder). Allen merkt op dat er in Babel, waar Ezechiël zich bevindt, nauwelijks heuvels te vinden zijn en het eten op de heuvels dan ook in Israël plaatsvond.¹⁷⁷

In het Oude Nabije Oosten werden heuvels of bergen vaak vereenzelvigd met de godenwereld. Naar deze gedachte wordt bijvoorbeeld verwezen in Ezechiël 28:14, 16, of Psalm 121:1.¹⁷⁸

¹⁷² De “koning van Juda” is waarschijnlijk het beste te begrijpen als het koninklijk huis, inclusief hofhouding en hooggeplaatste politici. Zie ook het meervoud van het ww. “doen”. Zie ook: Lundbom, 2004-1, p 119.

¹⁷³ Vergelijk Block, 1997, p 571. Misschien komt het doorgaans koninklijk getinte woordpaar van “recht en gerechtigheid” alleen bij de eerste generatie voor omdat deze grootvader een leidende rol heeft binnen de familiekring?

¹⁷⁴ Leviticus 19:26 spreekt over een verbod op het eten van bloed (בַּדָּם), de LXX heeft daar echter μή ἔσθετε ἐπὶ τῶν ὀρέων mede op basis hiervan wordt door de BHS voorgesteld om hier ook de beschrijving aan te passen. Dit is echter niet nodig, gezien de verbinding met de volgende beschrijving. Zie Matties, 1990, pp 163-164.

¹⁷⁵ Een klein verschil tussen de eerste twee generaties en de derde is of ze tot (אֶל) of op (עַל) de heuvels eten. Echter het verschil hiertussen is hier niet van belang, daar het duidelijk is dat naar dezelfde handeling verwezen wordt. Mol, 2002, p 25 wijst op het feit dat in Ezechiël het verschil tussen אֶל en עַל vervaagd is, in zoverre dat beide voorzetsels inwisselbaar zijn.

¹⁷⁶ Echter, de specifieke combinatie van heuvels/bergen en *eten* is uniek voor Ezechiël: Block, 1997, p 571.

¹⁷⁷ Allen, 1994, p 274.

¹⁷⁸ Zie Selman in VanGemenen, 1997, s.v. הָר. Heuvels kunnen daarnaast soms ook gezien worden als een plaats van gevaar. De heuvels waren over het algemeen dun bevolkt, slecht begaanbaar en tevens bevolkt door gevaarlijke dieren. In Psalm 121:1 kan de verwijzing daarom tevens gezien worden als een duidend op de gevaren die een pelgrim onderweg naar Jeruzalem zoal kan tegenkomen, zie Becking, 2009, p 5-6. In Ezechiël 18 ligt de interpretatie van gevaar echter niet voor de hand, vooral vanwege de direct daarop volgende verwijzing naar het

אֶל-הַגְּלוֹלִים נָשָׂא עֵינָיו / לֹא נָשָׂא אֶל-גְּלוֹלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל : *heft zijn ogen (niet) op naar de poepgoden (van het huis van Israël)* (vers 6, 12, 15)

Bij de tweede generatie is deze beschrijving iets verschoven in de lijst en ontbreekt tevens de verwijzing naar het huis van Israël.

Het opheffen van de ogen heeft hier te maken met het zoeken naar, of verwachten van hulp van degene tot wie de ogen worden opgeheven. De tweede generatie verwacht dus hulp van andere goden, in plaats van van de God van Israël.¹⁷⁹

אֶת-אִשְׁתּוֹ רָעָהוּ (לֹא) טָמְא : *onteert de vrouw van zijn naaste (niet)* (vers 6, 11, 15)

Vervolgens verschuift de focus naar het seksuele terrein. Bij de eerste generatie worden twee zaken genoemd, namelijk het onteren van de vrouw van zijn naaste en het gemeenschap hebben met een menstruerende vrouw, bij de tweede en derde generatie is slechts sprake van het onteren.

Het werkwoord טָמְא (in de Piel) betekent iets als “ontheiligen”, of “verontreinigen”. Duidelijk is dat het gaat om iemand die seksueel contact heeft met de vrouw van een ander, overspel dus. Het verbod op overspel is binnen de wetstradities van het Oude Testament ruim aanwezig; zo komt het voor in de decaloog (Exodus 20:14 en Deuteronomium 5:18), de heiligheids codex en de deuteronomistische traditie.¹⁸⁰ Maarsingh noemt daarnaast enkele voorbeelden van buiten-bijbelse teksten die overspel veroordelen.¹⁸¹

Door te kiezen voor het werkwoord טָמְא wil Ezechiël echter nog meer zeggen. Door een vrouw te onteren verliest ze niet alleen eer, maar ook cultische reinheid of heiligheid, waardoor het voor haar, in ieder geval tijdelijk, onmogelijk is om deel te nemen aan de cultus.

אֶל-אִשָּׁה נָדָה לֹא יִקְרָב : *heeft geen gemeenschap met een menstruerende vrouw* (vers 6)

Deze beschrijving komt alleen voor bij de eerste generatie. Het betreft hier een vorm van seksuele reinheid binnen het huwelijk en is terug te voeren op Leviticus 18:19.¹⁸² Interessant aan dit vers is de nabijheid van het verbod op overspel in Leviticus 18:20.

Hiermee maakt de man *zichzelf* ongeschikt voor deelname aan de cultus (vergelijk hierboven).

עָנִי וְאֶבְיוֹן הוֹנָה / אִישׁ לֹא יוֹנָה : *hij onderdrukt niemand / hij onderdrukt de ellendige en de arme* (vers 7, 12, 16)

Na de voorbeelden van (on)rechtvaardigheid op het gebied van de seksualiteit komen nu voorbeelden van (on)rechtvaardigheid op het gebied sociale relaties binnen de gemeenschap aan de orde. In het bijzonder met betrekking tot de zwakkeren.¹⁸⁴

Het werkwoord יָנָה “onderdrukken” komt in de Hifil slechts veertien maal voor in de Hebreeuwse

opzien naar de afgoden van Israël.

¹⁷⁹ Vergelijk Psalm 121:1; 123:1.

¹⁸⁰ Zie Matties, 1990, pp 165-166, die er tevens op wijst dat het taalgebruik het nauwste aansluit bij Leviticus.

¹⁸¹ Maarsingh, 1988, pp 51-52.

¹⁸² Milgrom, 2000, pp 1549-1550, meent dat het hier niet gaat om seksueel contact binnen, maar juist buiten het huwelijk, daar hij dit verbod samen leest met Leviticus 18:20, 22 en 23, waar steeds over seksueel contact met een niet-huwelijkspartner gesproken wordt. Dit komt overeen met de waarneming dat de tekst spreekt over een vrouw in het algemeen en niet over “zijn vrouw”. Echter, hoewel de schrijver van dit paper geen statistieken heeft, lijkt het onder normale omstandigheden voor de hand te liggen dat een man het meeste seksuele contact heeft met zijn eigen vrouw (of vrouwen in het geval van een polygame situatie) en dat daarin vervolgens de situatie van de maandelijksse cyclus het meeste voor zal komen. Voor een cultische reden voor deze wet, zie Leviticus 15:19. Rooker wijst tevens op een biologische reden waarom dit voor vrouwen een gunstige wet is, Rooker, 2000, p 224.

¹⁸³ In vers 16: הוֹנָה. Het verschil tussen de eerste en de derde generatie is of het werkwoord in het imperfectum of het perfectum staat. Voor een begrip van de term op zich niet van belang. Zie opmerking bij Mol, 2002, p 25; Joüon §112d (1).

¹⁸⁴ Vergelijk Block, 1997, p 572.

Bijbel, waarvan zeven maal in Ezechiël. Het komt enkele keren parallel voor met עֲשָׂק (bijvoorbeeld Ezechiël 22:7, 29) wat een vergelijkbare betekenis heeft. Beide woorden hebben een brede betekenis en kunnen op verschillende vormen van onderdrukking duiden. Bijvoorbeeld economische uitbuiting en het tot slaaf maken van iemand.¹⁸⁵

Dat de slechte de arme en de ellendige onderdrukt is geen verrassing. Deze groepen zijn kwetsbaar en eenvoudig uit te buiten. Ook is het mogelijk dat ze door de uitbuiting van de slechte arm en ellendig zijn geworden.

Onder andere Leviticus wijst er meerdere keren op dat het verboden is om elkaar te onderdrukken.¹⁸⁶ Verderop zal Ezechiël het volk er van beschuldigen van onderdrukking, onder andere van weduwen en wezen, met extra aandacht voor de leiders van het land.¹⁸⁷

חָבַל לֹא חָבַל / חָבַל לֹא יָשִׁיב / חָבַלְתוּ חוּב יָשִׁיב: geeft onderpand (niet) terug / houdt het niet vast (vers 7, 12, 16)

Deze zin is moeilijk vanwege het gebruik van hapaxen; zowel חָבַלְתוּ / חָבַל (vrouwelijk, resp. mannelijk) als חוּב. Beide zijn echter etymologisch terug te voeren op woorden die wijzen op een onderpand in een schuldsituatie.¹⁸⁸ Bij de derde generatie lijkt sprake van een woordspel door voor het werkwoord חָבַל “als onderpand vasthouden” te kiezen.

Verschiedene wetsteksten zijn gewijd aan het reguleren van onderpanden (Exodus 22:25; Deuteronomium 24:6, 17), al is er geen wet die het algemene principe van het teruggeven van een onderpand gebied.¹⁸⁹ Tegen deze praktijken werd ook geprotesteerd door de profeten (zie bijvoorbeeld Amos 2:8). Vergelijk tevens de tekstvondst van Chatsar Asam, waar een arbeider die zich beklaagd bij een plaatselijke heer: “gedurende deze dagen, kwam Hosajahu, de zoon van Sobai en hij nam het kleed van uw knecht (...)” uit het vervolg blijkt dat dit kleed niet teruggegeven is en Chatsar hoopt op de interventie van de heer om het terug te krijgen.¹⁹⁰

יָגַזְלָהּ (לֹא) יָגַזְלָהּ: hij rooft (geen) buit (vers 7, 12, 16)

Evenals het vorige betreft het hier het nemen van iets van een ander, een vorm van stelen. Het werkwoord lijkt echter te wijzen op een vorm van stelen die met geweld en intimidatie gepaard gaat.¹⁹³

לְחֶמּוֹ לָרֵעִב (נָתַן) יָתַן: hij geeft zijn brood aan de hongerigen (vers 7, 16)

יָכַסָּהּ בְּבִגְדָהּ עִירָם יָכַסָּהּ בְּבִגְדָהּ: hij bedekte de naakte met een kleed (vers 7, 16)

Nu volgen twee beschrijvingen die alleen bij de eerste en de derde generatie voorkomen. Beiden hebben nog steeds te maken met rechtvaardigheid binnen de context van een gemeenschap, al betreft het hier zaken waarvan het nalaten misschien moreel niet juist is, maar daarmee niet juridisch strafbaar.

Wel is er zowel in wetsteksten (Deuteronomium 15:7-11), als in profetische- (Jesaja 58:7) en wijsheidsliteratuur (Job 22:6-7; 24:9-10) sprake van een sterke waardering voor deze handelingen.

¹⁸⁵ Zie Swart in VanGemenen, 1997, s.v. יָנָה.

¹⁸⁶ Zie Leviticus 25:14, 17. Ook vreemdelingen mogen niet onderdrukt worden, zie onder andere Exodus 2:20; Leviticus 19:33.

¹⁸⁷ Vergelijk Ezechiël 22:7, 29; 45:8; 46:18.

¹⁸⁸ Zie Block, 1997, pp 572-573.

¹⁸⁹ Behalve in de specifieke situatie van een mantel in Exodus 22:25. Zie verder Matties, 1990, pp 168-169.

¹⁹⁰ Smelik, 2006, pp 112-113.

¹⁹¹ In vers 16: יָגַזְלָהּ. Zie uitleg in de voetnoot bij de werkvertaling in hoofdstuk 3.

¹⁹² In vers 12: יָגַזְלָהּ. Mogelijk is voor meervoud gekozen om aan te geven dat hij niet eenmaal, maar meerdere malen in zijn leven buit rooft. Verder niet van belang voor de interpretatie.

¹⁹³ Zie Matties, 1990, p 169.

¹⁹⁴ In vers 16: יָכַסָּהּ בְּבִגְדָהּ. Zie uitleg bij de voetnoot in de werkvertaling in hoofdstuk 3.

יִקַּח¹⁹⁵ (לא) יִתֵּן וְתָרְבִית (לא)¹⁹⁶: *hij rekent (niet) tegen rente en neemt (geen) winst* (vers 8, 13, 17)

In Leviticus 25:35-37 is sprake van een verbod op rente; zowel נִשְׂךָ als תְּרִבִּית worden in Leviticus 25:36 genoemd. Interessant is wederom de link met een algemeen gebod op het helpen van de arme medemens in vers 35, wat in Ezechiël uitgewerkt wordt in voeden en kleden.

Beide woorden laten samen twee kanten van rente zien: נִשְׂךָ is verwant aan het werkwoord voor bijten, wat wijst op het winstgedeelte wat een debiteur voor zichzelf “afbijt” en תְּרִבִּית is verwant aan het woord voor “groot/veel”, wat wijst op de rente die de crediteur ontvangt.¹⁹⁷

יָדוּ / מֵעַנִי הַשִּׁיב יָדוֹ / מֵעוֹל יָשִׁיב יָדוֹ: *hij keert zijn hand af van ongerechtigheid / hij brengt zijn hand terug van de arme* (vers 8, 17)

Het afkeren van zijn hand is een idiomatische uitdrukking die wil zeggen dat hij zichzelf er van weerhoudt. In de eerste generatie weerhoudt de rechtvaardige zich van ongerechtigheid. In de derde generatie wordt echter over “armen” gesproken, waarschijnlijk onder invloed van het noemen van deze groep in vers 12.¹⁹⁸ Het terugbrengen van zijn hand betekent hier het zich weerhouden van het schaden van de arme.

מִשְׁפָּט אֱמֶת יַעֲשֶׂה בֵּין אִישׁ לְאִישׁ: *hij doet recht [en] waarheid tussen man en man* (vers 8)

De uitdrukking בֵּין אִישׁ לְאִישׁ is gelijk aan בֵּין אִישׁ וּבֵין אִישׁ en wijst dus op het feit dat hij rechtvaardig oordeelt tussen twee mensen.¹⁹⁹

יִהְיֶה לְךָ²⁰⁰ בְּחֻקוֹתַי: *hij wandelt in mijn [Gods] verordeningen* (vers 9, 17)

מִשְׁפָּטִי שָׁמַר לַעֲשׂוֹת אֱמֶת²⁰¹: *hij neemt mijn [Gods] recht in acht om waarheid te doen* (vers 9, 17)

Beide uitdrukkingen samen worden door Maarsingh terecht een parallellisme genoemd;²⁰² beide uitdrukkingen wijzen er op dat de rechtvaardige in kwestie leeft volgens de voorschriften die God gegeven heeft. Hierbij kan gedacht worden aan de Pentateuch en de aldaar genoemde voorschriften. Het kan daarnaast ook algemener gezien worden, of als een soort samenvatting van de eerdere beschrijvingen van de rechtvaardige generaties.

Het “wandelen” in iemands “verordeningen” komt als uitdrukking buiten Ezechiël (waar het negen maal voorkomt) een paar keer voor in Leviticus (18:3, 4; 20:23; 26:3), Koningen (1 Koningen 2:3; 3:3; 6:12; 2 Koningen 17:8, 19) en Psalm 89:32; Jeremia 44:10.

פָּרִיץ שֶׁפֶךְ דָּם: *is gewelddadig en een bloedvergieter* (vers 10)

Zowel פָּרִיץ (gewelddadig) als שֶׁפֶךְ דָּם (vergieter van bloed) komen niet vaak voor in de Bijbel.

In Psalm 17:4 bepleit David zijn rechtvaardigheid door te vertellen dat hij geen פָּרִיץ is. In Jesaja 35:9 wordt dit woord gebruikt om het gewelddadige karakter van een leeuw te benadrukken. Ook in

¹⁹⁵ In vers 13 en 17: לָקַח. Nu tweemaal perfectum bij de tweede en derde generatie tegenover imperfectum bij de eerste generatie.

¹⁹⁶ In vers 13: נָתַן. In vers 17 afwezig. Vers 13 voert een perfectum (zie voetnoot in de werkvertaling in hoofdstuk 3), vers 17 vat deze beschrijving iets meer samen.

¹⁹⁷ Zie Block, 1997, p 573 en Maarsingh, 1988, p 54-55.

¹⁹⁸ Zoals voorgesteld door Block, 1997, p 578. Allen, 1994, p 266, meent dat hier sprake is van een fout en corrigeert de tekst overeenkomstig vers 8. Een extra argument is dat de woorden עָנִי (arme) en עוֹל (onrecht) sterk op elkaar lijken. Allen sluit hiermee aan bij de LXX. Hier is gekozen om de MT te blijven volgen, daar het even zo goed mogelijk is dat de LXX vers 17 met vers 8 wilde harmoniseren. Daarbij heeft de MT de moeilijkere lezing.

¹⁹⁹ Zie Mol, 2002, p 27.

²⁰⁰ In vers 17: הִלָּךְ. Perfectum, zie de voetnoot in hoofdstuk 3.

²⁰¹ In vers 17 samengevat: עָשָׂה מִשְׁפָּטִי עִשָׂה.

²⁰² Maarsingh, 1988, p 55.

Jeremia 7:11, Daniël 11:14 en Ezechiël 7:22 wordt het woord op verschillende manieren negatief gebruikt.

Het zijn van een bloedvergieter wordt reeds in Genesis 9:6 met zoveel woorden veroordeeld. In Ezechiël 22 komt deze uitdrukking nog driemaal voor (vers 6, 9, 12). Het gaat telkens over een beschrijving van moord.

עָשָׂה חֲעֻבָה: *hij doet een gruwel* (vers 12)

Deze opmerking bij de tweede generatie komt in zekere zin opeens tussendoor en wijst op iets wat “vies, smerig, schandelijk is”.²⁰³ Woorden als “vies” en “smerig” hebben een esthetische connotatie, maar worden hier toegeschreven aan iets wat moreel gezien verwerpelijk is.

Hier volgt hetzelfde schema als aan het begin van het hoofdstuk, waarbij nu een vierde kolom is toegevoegd. Hierin wordt de categorie genoemd waarin de desbetreffende zonde valt. Hiermee wordt getracht de clustering van verschillende zonden overzichtelijk te maken.

Vader	Zoon	Kleinzoon	Categorie
Doet recht en gerechtigheid (vs.5)			Algemeen
	Is gewelddadig en een bloedvergieter (vs.10)		Algemeen
Eet niet op de heuvels (vs.6)	Eet op de heuvels (vs.11)	Eet niet op de heuvels (vs.15)	Religieus/cultisch
Heft zijn ogen niet op naar Israëls poepgoden (vs.6)	Heft zijn ogen op naar Israëls poepgoden (vs.12) ²⁰⁴	Heft zijn ogen niet op naar Israëls poepgoden (vs.15)	Religieus/cultisch
Onteert de vrouw van zijn naaste niet (vs.6)	Onteert de vrouw van zijn naaste (vs.11)	Onteert de vrouw van zijn naaste niet (vs.15)	Seksueel/cultisch
Heeft geen gemeenschap met de menstruerende vrouw (vs.6)			Seksueel/cultisch
Verdrukt niemand (vs.7)	Verdrukt de ellendige en de arme (vs.12)	Verdrukt niemand (vs.16)	Sociaal
Geeft onderpand terug (vs.7)	Geeft onderpand niet terug (vs.12)	Neemt geen onderpand aan (vs.16)	Economisch
Berooft niemand (vs.7)	Berooft mensen (vs.12)	Berooft niemand (vs.16)	Economisch
	Doet gruwelen (vs.12)		Algemeen
Voedt de hongerigen (vs.7)		Voedt de hongerigen (vs.16)	Economisch
Kleedt de naakten (vs.7)		Kleedt de naakten (vs.16)	Economisch

²⁰³ Maarsingh, 1988, p 57.

²⁰⁴ Zoals te zien in het schema wordt deze beschrijving pas in vers 12 gegeven.

Rekent geen rente of winst (vs.8)	Rekent rente en winst (vs.13)	Rekent geen rente of winst (vs.17)	Economisch
Onthoudt zich van ongerechtigheid (vs.8)		Onthoudt zich van ongerechtigheid (vs.17)	Algemeen
Oordeelt rechtvaardig bij geschillen (vs.8)			Juridisch
Wandelt in Gods verordeningen (vs.9)		Wandelt in Gods verordeningen (vs.17)	Algemeen
Neemt Gods recht in acht (vs.9)			Algemeen

5.1a Conclusies

Een korte bespreking van de genoemde deugden en zonden laat zien dat de eerste en de derde generatie vrijwel volledig overlappen en telkens handelingen verrichten of nalaten waarmee ze in overeenstemming zijn met Gods bedoeling. In het bijzonder zoals die te vinden is op verschillende plaatsen in Leviticus,²⁰⁵ maar er zijn ook overeenkomsten met andere Schriftgedeeltes.

De middelste generatie doet in vrijwel alles het tegenovergestelde en is daarmee een schoolvoorbeeld van een onrechtvaardige.

Wat bij dit alles opvalt is het brede spectrum aan situaties waarin rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid zijn uitwerking heeft: op godsdienstig, seksueel, sociaal-maatschappelijk, economisch en juridisch gebied zijn zowel de besproken rechtvaardigen als de onrechtvaardige consequent het tegenovergestelde van elkaar.

Gezien het brede scala aan onderwerpen kan aangenomen worden dat hier een exemplarisch beeld geschetst wordt van hoe (on)rechtvaardigheid er uit kan zien. Het belangrijkste is om te laten zien dat (on)rechtvaardigheid in veel verschillende facetten van het leven zichtbaar kan worden. Het is dus niet de bedoeling deze profielschetsen als uitputtende lijst van zonden en deugden te beschouwen.

Tot slot nog de vraag hoe deze verzen gelezen moeten worden. Geven ze een lijst met voorschriften, of is het een opsomming van zaken die men in een zeker persoon kan herkennen? In de werkvertaling is beargumenteerd dat het casuïstisch gelezen moet worden vanwege het gebruik van כִּי in vers 5. Dit wijst er op dat Ezechiël zich waarschijnlijk eerst een rechtvaardig persoon inbeelde en die vervolgens ging beschrijven. Vervolgens deed hij hetzelfde met een slecht persoon (zie de herhaling van כִּי in vers 11).

5.2 Kernwoorden van de argumentatie

In Ezechiël 18 komt een aantal woorden een paar keer terug. Enkele daarvan zijn belangrijk voor een goed begrip van dit hoofdstuk, in het bijzonder voor de argumentatielijnen en de in dit paper centraal staande vraagstelling. Een goed verstaan van deze woorden is van belang vanwege het feit dat de besproken woorden vaak meerdere keren voorkomen, of anders op belangrijke schakelmomenten in het betoog (zie hoofdstuk 4) te vinden zijn. Daarbij hebben verschillende woorden een veelvoud aan betekenisnuances, wat kan leiden tot misverstanden. Er zal kort gekeken worden naar de volgende woorden: נַפְשׁ (“ziel”), צְדִיק (“rechtvaardig”, verder ook rechtvaardige/gerechtigheid etc.), רָשָׁע (“slechte” of “goddeloze”), מוֹת (“sterven”), חַיָּה (“leven”), דֶּרֶךְ (“weg”, ook “wegen”), שׁוּב (“omkeren” of “bekeren”), לֵב (“hart”) en רוּחַ (“geest”).

²⁰⁵ Deze focus op Leviticus is goed te begrijpen gezien Ezechiëls priesterlijke achtergrond, zie hoofdstuk 1.3.

נֶפֶשׁ *ziel*

Ziel is de klassieke vertaling van dit woord (zie de SV, NBG). In Ezechiël 18 komt dit woord zesmaal voor; viermaal in vers 4 en éénmaal in de verzen 20 en 27. Hoewel het woord vaak samen wordt gelezen met לֵב en רִיחַ, functioneren die beide laatstgenoemde woorden binnen dit hoofdstuk anders (zie aldaar).

In vers 4 wordt ten eerste gezegd dat alle zielen van “mij” (God) zijn, dat zowel de vader als de zoon een ziel hebben en vervolgens blijkt dat zielen kunnen sterven (vers 4, 20) of (blijven) leven (vers 27). Fredericks beschrijft de verschillende betekenissen/connotaties die het woord נֶפֶשׁ door de tijd heen gekregen heeft en laat zien dat dit woord op een gegeven moment de hele persoon aan ging duiden: “In this sense *nepes* becomes a synecdoche, representing the total person”.²⁰⁶ Deze betekenis past goed bij het gebruik van נֶפֶשׁ in dit hoofdstuk, daar mensen kunnen (blijven) leven en sterven en Gods claim dat alle zielen (dat is dus: mensen) van hem zijn wordt gedragen door een bredere Bijbelse traditie, vergelijk bijvoorbeeld Psalm 24:1b-c: “Van de HEER is de aarde en haar volheid; de wereld en haar inwoners.”

In vers 4 is tevens sprake van een zeker verband tussen een ziel en een *moral agent*, daar een ziel kan zondigen.

צְדִיק *rechtvaardig*

Dit woord komt in verschillende vormen voor, maar de belangrijkste is die zoals gebruikt in vers 5a: “[Stel] er is een *rechtvaardige* man”.²⁰⁷

Binnen Ezechiël wordt op een beperkt aantal andere plaatsen over deze “rechtvaardige(n)” gesproken. In Ezechiël 3 is sprake van een rechtvaardige die gewaarschuwd moet worden daar hij dreigt zich af te keren van zijn “gerechtigheid” (vergelijk 18:24, 27!). In 13:22 wordt opnieuw op een algemeen persoon geduid die tegenslag ontvangt (in tegenstelling tot de slechten) vanwege andere mensen die hem onrecht aandoen. In 21:3-4 is sprake van een totaal-oordeel van God over rechtvaardigen en slechten. En tot slot in 33:12-18 is sprake van een waarschuwing van God aan de rechtvaardigen om niet af te keren van een rechtvaardige levenswandel.

Rechtvaardig is dus een eigenschap van een groep mensen. Mensen die binnen de groep “rechtvaardigen” vallen zijn te herkennen aan de deugden die ze doen; “de weg die ze gaan”,²⁰⁸ zoals bijvoorbeeld beschreven in Ezechiël 18:6-9a, 15-17a. Aan het behoren tot de groep rechtvaardigen zijn voorwaarden en voordelen verbonden. De voorwaarde is dat deze zich als een rechtvaardige moet (blijven) gedragen, het voordeel, of de beloning, is (blijven) leven (zie hieronder).

רָשָׁע *slechte of goddeloze*

Deze persoon is het tegenovergestelde van de rechtvaardige (zie hierboven). Hoewel het er niet expliciet bij staat is de middelste generatie een goede beschrijving van zo'n slechte. Slechten en rechtvaardigen worden vaak gebruikt als elkaars tegenpolen (zie verwijzingen hierboven).

Evenals rechtvaardigen, zijn slechten een groep personen die naar aanleiding van een bepaald gedrag ingedeeld worden. Het is daarom dus mogelijk om de groep van de slechten te verlaten door anders te handelen. Het resultaat van het zijn van een slechte is sterven (18:13).

²⁰⁶ Fredericks, in VanGemeren (gen. ed.), 1997, s.v. נֶפֶשׁ. Zie ook de opmerking van Wolff: “Noch einmal tritt ein neuartiger Sinn von *n*. vor uns hin, wenn vorausgesetzt wird, daß der Mensch *n*. ist und nicht, wie bisher, daß ihm *n*. eignet”. Wolff, 1977, p 41.

²⁰⁷ Zie tevens vers 9b: “hij is *rechtvaardig*”, 20b: “rechtvaardigheid zal op de *rechtvaardige* zijn”, vers 24: “maar als de *rechtvaardige* omkeert” en vers 26: “als de *rechtvaardige* omkeert”.

²⁰⁸ In het “gaan van een weg” zit tevens iets actiefs: een rechtvaardige is te herkennen aan hetgeen hij doet. Iemand een “rechtvaardige” noemen is dus een beschrijving van iemands daden en niet zozeer van iemands “diepste wezen”.

מֹת sterven

חַיָּה leven

Beide termen worden, evenals rechtvaardigen en slechten hierboven, gebruikt als tegenpolen van elkaar en worden aan de twee eerder besproken groepen mensen gekoppeld.

Wat betreft de vormen van het werkwoord die gekozen zijn, merkt Matties op dat חַיָּה יְחִיָּה kunstmatig is afgeleid van het vaker voorkomende מֹת יְמוֹת.²⁰⁹ Vandaar dat hij eerst kijkt naar de betekenis van sterven en daarna pas kijkt naar wat leven betekent. Hier zal een zelfde lijn gevolgd worden. Het bekendste gebruik van het werkwoord voor sterven is de reeds eerder genoemde uitdrukking מֹת יְמוֹת. Deze uitdrukking komt in totaal 28 maal voor in de Hebreeuwse Bijbel, waarvan 25 maal in wetsteksten in de Pentateuch.²¹⁰

Matties komt tot de conclusie dat sterven verwijst naar een voortijdig sterven; het (uit)sterven van een gemeenschap, te weten het volk van Israël.²¹¹ Deze interpretatie lijkt in zekere zin voorbarig wanneer naar het grootste gedeelte van het hoofdstuk gekeken wordt, daar sterven (en leven) steeds verbonden zijn met de individuele slechte en de individuele rechtvaardige²¹² welke misschien wel staan voor het volk Israël als geheel, maar in de tekst niet als zodanig geïdentificeerd worden. Echter, in de laatste twee verzen is het huis van Israël (בֵּית יִשְׂרָאֵל) opeens het onderwerp van zowel leven als sterven.²¹³

Daarmee zijn echter nog niet alle vragen beantwoord. Matties heeft gelijk wanneer hij “sterven” in die verzen interpreteert als het (voortijdig²¹⁴) uitsterven van het volk en leven als het blijven bestaan van Israël. Daarmee is mogelijk ook de diepere betekenis van de rechtvaardige en de goddeloze geduid, maar het beeld nog niet. Het *beeld* is namelijk van een slechte die fysiek sterft en een rechtvaardige die blijft leven. Deze staan symbool voor alle slechten en alle rechtvaardigen wanneer Ezechiël een algemeen principe uiteen wil zetten en staan symbool voor Israël wat de keuze heeft om als geheel slecht, dan wel rechtvaardig te zijn.

Hier helpt het tevens om te kijken naar Jeremia en hoe hij op het spreekwoord reageert: “Maar ieder zal om zijn *eigen* ongerechtigheid sterven. Ieder mens die onrijpe druiven eet – zijn tanden zullen stomp worden”.²¹⁵ Hier wordt het sterven in zekere zin gelijkgesteld met het krijgen van stompe tanden. Zoals in hoofdstuk 4 beargumenteerd is, is het verkrijgen van stompe tanden hier het beeld voor Gods oordeel over Israël in de vorm van de ballingschap.

Het beeld van het fysieke sterven van de slechte wordt dus toegepast op het uitsterven van het volk (huis) van Israël. De ballingschap kan gezien worden als een voorbode, of een eerste fase van dat sterven.

דֶּרֶךְ weg (en wegen)

Merrill merkt aan het begin van zijn lemma over dit woord op dat van de meer dan 700 keer dat dit woord in de Hebreeuwse Bijbel voorkomt, het in de meeste gevallen gaat om “weg(en)” in de figuurlijke zin. “As such it is by far the most common substantive used to speak of the experience and course of life”.²¹⁶

²⁰⁹ Matties, 1990, p 71.

²¹⁰ Exodus 19, 21, 22, 31; Leviticus 20, 24, 27; Numeri 15, 35.

²¹¹ “Death in Ezekiel 18 must certainly, therefore, refer to the premature extinction of the people, Israël.” Matties, 1990, p 74.

²¹² Zie de verzen 4, 9, 13, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27 en 28.

²¹³ Vergelijk uit de werkvertaling: “[W]aarom zouden jullie sterven, huis van Israël?” (vers 31); “[K]eert jullie af en leeft!” (vers 32).

²¹⁴ Voortijdig hier tussen haakjes gezet, daar dit woord impliceert dat het volk van Israël sowieso eens aan haar einde zal komen. Deze impliciete gedachte lijkt echter niet te passen bij de theologie van Ezechiël.

²¹⁵ Jeremia 31:30, HSV.

²¹⁶ Merrill, in VanGemeren (gen.ed.), 1997, s.v. דֶּרֶךְ. Dat het woord “weg(en)” zo vaak figuurlijk wordt gebruikt heeft waarschijnlijk te maken met de genres die in de Bijbel prominent zijn (met name wijsheidsliteratuur en profetische “preken”).

Even verderop zegt hij:

“The OT univocally attests to the fact that all humanity, righteous and wicked alike, are in pilgrimage along a way that leads either to life or death. (...) Deuteronomy is particularly rich in the imagery of the journey as metaphor for covenant obedience. To hold fast to the way is to assure life (Deut 5:33). (...) [T]o keep the commandments is, at the same time, to walk in his [Gods] ways”.²¹⁷

In conclusie kan worden gezegd dat het gaan van een weg staat voor het leven volgens een bepaald patroon. Een belangrijk aspect daarvan is of iemand zich wel of niet houdt aan Gods geboden. Hierin sluit Ezechiël aan bij een brede Bijbelse manier van spreken, in het bijzonder zoals voorkomt in Deuteronomium en zogeheten deuteronomistische geschriften.

שׁוּב *omkeren of bekeren*

Dit werkwoord wordt in de letterlijke zin vaak gebruikt om beweging, of verandering van richting aan te geven, zoals bijvoorbeeld het terugkeren van Abrahams gasten (Genesis 18:10). In theologische zin wordt het vaak gebruikt om afkeren van God, of het toekeren naar God te beschrijven. Verschillende Bijbelse profeten gebruiken dit woord in oproepen aan het volk, soms in combinatie met het metaforische beeld van een weg die bewandeld wordt.²¹⁸

Het beeld is dus dat van een individu of groep die een bepaalde weg bewandeld (zie hierboven) en op een gegeven moment besluit om een andere weg te bewandelen. Dit staat voor het veranderen van de manier van leven op moreel gebied; wordt eerst volgens een moreel verkeerd patroon geleefd, dan is er na bekering sprake van een moreel goed patroon wat gevolgd wordt.

Aangezien een bekering of omkering alles te maken heeft met moreel goed of fout handelen kan tevens aangenomen worden dat bekering een *moral agent* veronderstelt.

לֵב *hart*

רוּחַ *geest*

Het hart kan in het Hebreeuws, evenals in het Nederlands, verschillende betekenisnuances hebben. Dat het hier niet over het fysieke bloedpompende orgaan gaat is duidelijk, daar niemand een nieuw hart kan verkrijgen. Het gaat om het inwendige²¹⁹ van de mens, waarbij, afhankelijk van de context, een of meerdere aspecten bedoeld worden. Wolff laat zien dat het hart kan staan voor verschillende specifieke zaken, zoals gevoel, wens, verstand of wil.²²⁰

Ook רוּחַ heeft een breed scala aan betekenissen en overlapt met לֵב, namelijk daar waar het de betekenissen “gevoel” en “wilskracht” kan aannemen.²²¹

In Ezechiël 18 wordt, vooral in de tweede helft, opgeroepen tot bekering. Dat is het anders gaan handelen (zie hierboven voor “omkeren”). Hiermee gaat de oproep tot het verkrijgen van een nieuw hart en een nieuwe geest samen. Omkering en vernieuwing gaan dus hand in hand. Een manier om beide samen te zien is wanneer de vernieuwing van hart en geest wordt begrepen als een vernieuwing of verandering van iemands manier van denken, waarderen en willen.²²² Wanneer iemand, vanwege een harts-/geestesvernieuwing andere dingen wil gaan doen, zaken anders

²¹⁷ Merrill, in VanGemeren (gen.ed.), 1997, s.v. רָרַךְ. Merrill meent tevens dat dit woord, wanneer metaforisch gebruikt, ook sterk verbonden is aan de verbondsgedachte. Hij noemt onder andere Ezechiël 18 als een voorbeeld waar dit impliciet het geval is. Een bespreking van Ezechiëls verbondstheologie zou hier echter te ver voeren.

²¹⁸ Zie Thompsen/Martens in VanGemeren (gen. ed.), 1997, s.v. שׁוּב.

²¹⁹ Met “het inwendige” doel ik op het breedst mogelijke spectrum aan gedachten en gevoelens dat een mens kan hebben en ervaren.

²²⁰ Wolff, 1977, pp 74-90 waar de verschillende aspecten één voor één belicht worden. In veel teksten is ook een combinatie van meerdere aspecten een voor de hand liggende interpretatie. Zo laat hij zien hoe “horen”, “begrijpen” en “gehoorzamen” in elkaar overgaan (p 84).

²²¹ Zie Wolff, 1977, pp 63-67.

²²² Denken en willen gaan vaak samen in het hart: “So ist denn auch das Herz zugleich Organ des Verstehens und Wollen.” Wolff, 1977, p 84.

waardeert en anders over bepaalde zaken denkt, is een verandering in het handelen (bekering) niet meer dan een logisch gevolg. Deze betekenissen van hart en geest vallen binnen het spectrum van mogelijke betekenissen die deze woorden kunnen aannemen. Daarbij vormt het een consequent geheel met de argumentatie in Ezechiël 18 tot nu toe.

Op andere plaatsen wordt het vernieuwen van hart en geest aan God toegeschreven (Ezechiël 11:19; 36:26, vergelijk Psalm 51:12).

5.2a Conclusies

Een korte studie van deze kernwoorden uit Ezechiël 18 heeft vooral iets laten zien van de gedachte achter “bekering”, waarmee dit hoofdstuk afsluit. Het heeft minder informatie opgeleverd die direct relevant is voor de hoofdvraag over individuele en collectieve verantwoordelijkheid. Behalve dat alle voorbeelden over individuen gaan, terwijl de expliciete oproep aan het einde aan het collectief “huis van Israël” gericht is.

Het is daarmee waarschijnlijk dat er aan het huis van Israël onder andere eigenschappen toegeschreven worden die overeen komen met die van een *moral agent*. Of daarmee het huis van Israël ook een *moral agent* is, of dat het huis van Israël slechts als zodanig wordt aangesproken is niet met zekerheid te zeggen, daar het mogelijk is dat, hoewel het collectief wordt genoemd, de feitelijke aangesprokenen de individuen zijn die het collectief vormen.

6 Collectiviteit en individualiteit in het Oude Israël

In dit hoofdstuk zal kort gekeken worden naar een theorie over hoe individu en collectief in het algemeen gezien werden in het Oude Israël. Deze gedachten kunnen namelijk voorzichtig gebruikt worden als de vooronderstellingen van zowel Ezechiël als van zijn publiek en dienen dus als achtergrond voor de discussie.

Als uitgangspunt geldt hierbij dat wanneer noch Ezechiël zelf, noch het publiek van Ezechiël deze vooronderstellingen duidelijk ontkent, beiden deze gedachten overnemen en impliciet in hun argumentatie(s) opgenomen hebben.

Het geval wil echter dat er geen teksten bekend zijn uit de tijd van het Oude Testament, die een uitgebreide visie uiteen zetten over hoe het individu zich verhoudt tot het collectief. Wel zijn er (meer) moderne theologen en exegeten die, aan de hand van een nauwkeurige analyse van teksten en recente inzichten uit de antropologie en sociologie, geprobeerd hebben om de in die tijd levende gedachten over dit onderwerp te reconstrueren en uiteen te zetten.

Mol, 2002, geeft mogelijk de meest uitvoerige bespreking van verschillende meningen en theoriën op dit gebied.

Als startpunt voor de discussie neemt hij het werk van H. Wheeler Robinson.²²³ Hoewel hij deze positie uiteindelijk slechts gedeeltelijk overneemt is het vanwege de langdurige invloed van zijn gedachten van belang om Wheeler Robinson eerst kort te bespreken.

Wheeler Robinson introduceerde in 1935 het begrip *corporate personality* (CP). Hij wilde met het concept CP uitdrukking geven aan de wijze waarop in het Oude Israël volgens hem het individu en het collectief zich tot elkaar verhielden.²²⁴ Een oppervlakkige lezing van de Bijbel laat zien dat deze wijze van verhouden inderdaad anders is dan die van vandaag in de Westerse wereld. Dit wordt duidelijk wanneer gekeken wordt naar enkele beschreven gebeurtenissen, alsmede naar sommige wetsteksten in het Oude Testament, waar een collectief op een duidelijk andere wijze verbonden wordt met de daden van een enkeling, dan in de 20e/21e eeuw gebruikelijk is in onder andere Nederland. Mol noemt enkele voorbeelden²²⁵ en concludeert: “Deze voorbeelden veronderstellen een andere opvatting van de familie of clan dan die vandaag de dag gangbaar is.”²²⁶

Volgens Wheeler Robinson had CP in het Oude Israël vier belangrijke kenmerken: 1) “The unity of its extension”, waarbij de familie-eenheid zich uitstreckte naar het verleden en de toekomst.²²⁷ 2) De

²²³ Mol bespreekt een groot aantal van Wheeler Robinsons werken, hier zal de bespreking beperkt blijven tot hetgeen hij geschreven heeft in 'The Hebrew Conception of Corporate Personality', voor het eerst verschenen in 1935 en later, in 1981 herschreven.

²²⁴ In de woorden van Mol: “De hypothese beoogt een kader te bieden, waarbinnen individuele en collectieve aspecten van teksten uit het Oude Testament naast elkaar geplaatst kunnen worden zonder dat dit spanning oplevert, of als inconsistentie verstaan wordt.” Mol, 2002, p 265. Hier moet opgemerkt worden dat CP niet hetzelfde is als een *moral agent*. Bij CP staat in eerste instantie ter discussie hoe een groep zichzelf zag en beschreef in het Oude Israël. De hoofdvraag in deze scriptie is echter specifiek, namelijk of de God van Israël, volgens Ezechiël 18, een *moral agent* (soms) als een collectief definieert en hoe zo'n collectief er vervolgens uit ziet. De discussie over CP wil hier vooral de verhouding tussen individu en collectief in het algemeen schetsen en de terminologie helder krijgen, alvorens de specifieke(re) hoofdvraag te beantwoorden. Met dit onderscheid wordt de waarschuwing van Porter, die vond dat de term CP vaak te los werd gebruikt, in acht genomen, zie Porter, 1965, p 361.

²²⁵ Mol, 2002, p 113: de dood van Achan en zijn gezin (Jozua 7), de executie van nakomelingen van Saul omdat deze Gibeonieten gedood heeft (2 Samuel 21:1-14), de instelling van het zwagerhuwelijk (Deuteronomium 25:5-10), dat een hele stad verantwoordelijk gehouden kan worden voor een moord of het bedrijven van afgoderij (Deuteronomium 21:1-9 resp. 13:12-18), Gods bezoeking in het derde en vierde geslacht van wie Hem haten (Exodus 20:5, zie hoofdstuk 2.1 voor een bespreking van die tekst) en de instelling van bloedwraak (Genesis 4:15, 24 en Exodus 21:23-25).

²²⁶ Mol, 2002, p 113.

²²⁷ Mol, 2002, p 114.

eenheid van de groep gaat verder dan (literaire) personificatie, maar de groep werd als een eenheid gezien en deze eenheid wordt geactualiseerd in haar leden.²²⁸ 3) “The fluidity of reference” waarmee er groepsdenken en individueel denken heel dicht bij elkaar liggen, meer dan vandaag en daarom is het mogelijk om deze twee denkvormen te combineren of snel te wisselen tussen de ene en de andere.²²⁹ 4) Ook nadat Jeremia en Ezechiël meer nadruk hebben gelegd op het individu blijft er een sterke nadruk op het collectief; “De individualiserende ontwikkeling heeft plaats binnen de matrix van een gemeenschapsrelatie met God.”²³⁰

Voor deze beschrijving van CP steunde Wheeler Robinson onder ander op het werk in de sociologie/antropologie van Lévy-Bruhl en Durkheim, vooral voor het derde en het vierde punt.²³¹ Voor de eerste twee punten is hij direct of indirect afhankelijk van het werk van Pedersen.²³²

Meer recente studies echter stellen de hypothese van CP onder zware kritiek. Voor een belangrijk deel omdat de theorieën van Lévy-Bruhl inmiddels achterhaald zijn (en ook deels postuum herroepen).²³³

Mol kiest er daarom voor om de term CP, als verklaring voor verschillende Oud Testamentische verschijnselen, grondig te herdefiniëren.²³⁴

Als eerste wijst Mol op de structurele en organisatorische eenheid van de groep, een eenheid die ook doordringt in denken en voelen. Deze eenheid wil hij vervolgens wel beperken tot de familie.²³⁵ Tevens waardeert hij dat er plaats is voor het individu binnen de groep.²³⁶

Vervolgens neemt Mol ook de gedachte over dat een familie-eenheid twee componenten heeft, hij noemt ze het diachrone en het synchrone component. Het diachrone component wijst op de wijze waarop de familie zich door de tijd heen uitstrekt, zowel naar het verleden (voorouders) als naar de toekomst (nageslacht). Het synchrone component wijst op de uitgebreidheid van de familie in het heden.²³⁷ Met deze herdefinitie van CP wil Mol geenszins de spanning tussen collectief en individu wegnemen of overbruggen, daar dat het bestaan van het individu en het collectief feitelijk zou ontkennen.²³⁸

6a Conclusies

Mol heeft in het kort de opkomst, ondergang en wederopstanding van CP als bruikbare hypothese beschreven. CP probeert inzichtelijk te maken hoe het collectief en het individu zich verhielden binnen het Oude Israël. Voor dit onderzoek zijn de volgende zaken van belang: ten eerste dat de

²²⁸ Mol, 2002, pp 114-115.

²²⁹ Mol, 2002, pp 114-116.

²³⁰ Mol, 2002, pp 114, 116-117. Citaat p 117.

²³¹ Mol, 2002, p 123.

²³² Mol, 2002, p 142.

²³³ Mol, 2002, pp 200-210, onder andere gebaseerd op de kritiek zoals geformuleerd door J.W. Rogerson, zie verwijzingen in Mol, 2002, p 127.

²³⁴ Hiermee wijst Mol het voorstel van Rogerson, om de term in zijn geheel te verlaten, dus af (zie Mol, 2002, p 191), al neemt hij wel veel van diens bezwaren over (Idem, pp 191-200 geeft een samenvatting van de kritiek van Rogerson). Voor zijn overwegingen, zie Mol, 2002, pp 256-257.

²³⁵ Mol, 2002, p 257. Mol maakt overigens niet expliciet hoe uitgebreid deze “familie” precies is. Het zal waarschijnlijk sowieso het zogeheten kerngezin omvatten (eerstegraads familieverbanden), maar mogelijk gaat het ook verder (tweede- of derdegraads)?

²³⁶ Mol, 2002, pp 257-258. Het gaat hier in om individualisme in de psychologische zin, of om een vernieuwend profetisch bewustzijn, maar om het feit dat een individu nooit helemaal opgaat en volledig vereenzelvigd wordt met de groep.

²³⁷ Mol, 2002, p 258.

²³⁸ Mol, 2002, p 258. Het ontkennen van individu en collectief is iets wat Mol de hypothese van Wheeler Robinson wel verwijt.

familie, of in bredere zin de (beleefde²³⁹) verwantschap²⁴⁰ het uitgangspunt vormt voor een CP. Ten tweede dat CP tenminste twee componenten heeft, namelijk een diachroon (of: transgenerationeel) component en een synchroon (of: intergenerationeel) component. En tot slot dat een individu, hoewel anders en doorgaans nauwer met de groep (CP) verbonden dan vandaag de dag (in het Westen) het geval is, nooit volledig opgaat in een collectief.

²³⁹ Met het woord “beleefde” wordt hier op twee zaken gedoeld: ten eerste dat wanneer twee groepen, hoewel feitelijk verwant, zich niet verwant voelen, dan is de term CP op hen niet van toepassing. Ten tweede, wanneer een familie of volk zich wel verwant voelt, maar het feitelijk niet is, dan is CP wel op hen van toepassing. In het klein kan bijvoorbeeld gedacht worden aan geadopteerde kinderen, in het groot aan twee of meer volken die reeds zo lang met elkaar in vrede leven onder een niet-discriminerend politiek systeem dat de onderlinge (culturele) verschillen weggesleten zijn.

²⁴⁰ Dit is een stap verder dan Mol die de term “familie” steeds laat terugkeren en CP daartoe lijkt te willen beperken. Echter, omdat in de Bijbelse teksten vaak het hele volk van Israël wordt aangesproken (zoals bijvoorbeeld in Ezechiël 18:29-32 “huis van Israël”) lijkt het onnodig om een CP ter grootte van een volk op voorhand uit te sluiten. Hiermee wordt onverwachts aangesloten bij Rogerson die opmerkte dat antropologen de term 'corporate' toepassen op “certain lineage or descent groups. These groups consist of the descendants of a common ancestor” Rogerson, 1970, p 14.

7 Ezechiël 18 en *Corporate Personality*

In dit hoofdstuk zal gekeken worden of en hoe Ezechiël 18 ons meer inzicht geeft in hoe CP (in de geherdefiniëerde vorm) functioneerde binnen de theologie van Ezechiël.

Allereerst zal gekeken worden welk aspect en/of component van CP in het spreekwoord benoemd wordt en op welke wijze. Vervolgens zullen beide argumentatielijnen en de conclusie van Ezechiël 18 dezelfde vragen gesteld worden.

De spreuk “Vaders eten onrijpe/zure druiven en de tanden van de zonen worden bot/stroef” verwijst naar een eenheid; een groep en naar individuen, of subgroepen daarbinnen.

Allereerst zijn er de (sub)groep “vaders” (meervoud!), vervolgens de (sub)groep “zonen” (opnieuw: meervoud). Hoewel beide groepen te onderscheiden zijn, wijst de keuze om beide groepen met behulp van familiebanden aan te duiden impliciet op een eenheid. De wijze waarop de subgroep “vaders” te onderscheiden is van de subgroep “zonen” is in het diachrone component van een CP (deze CP zal vanaf nu “Huis van Israël”; HvI genoemd worden).²⁴¹ Het synchrone component van het HvI wordt aangenomen, maar niet bekritiseerd of bevestigd; de éénheid van beide subgroepen is een gegeven. Het diachrone component van het HvI wordt in deze spreuk wel bevestigd en wel op één punt en dat is de vraag naar de overdraagbaarheid van zonde, schuld en/of straf.²⁴²

Zoals reeds eerder opgemerkt, zijn hier de zonen aan het woord en met dit spreekwoord geeft deze subgroep de ervaring weer dat ze lijden vanwege de zonden van hun ouders (zie het begin van hoofdstuk 4.1). Het feit dat het diachrone component van het HvI hen met hun vaders verbindt heeft hier, volgens het spreekwoord, welke een collectieve ervaring weergeeft, een sterk negatief gevolg. Een negatief gevolg wat in de beleving van de zonen, onrechtvaardig is en een direct gevolg van Gods handelen: God is onrechtvaardig (Ezechiël 18:29a), door er voor te kiezen om de zonde van een subgroep van het HvI te vergelden aan een andere subgroep van het HvI (Ezechiël 18:19a). Het is dus onrechtvaardig van God wanneer hij de realiteit van het diachrone component van het HvI tot gevolg laat hebben dat de huidige generatie de straf draagt voor de zonden van de vorige generatie.

Het is belangrijk om op te merken dat het spreekwoord niet wil aangeven dat de huidige generatie het diachrone component van het HvI wil ontkennen, maar slechts één aspect daarvan als onrechtvaardig ervaart. Tevens wordt met dit spreekwoord het huidige lijden als een gevolg van een vorige generatie geduid, waarmee het nemen van eigen verantwoordelijkheid voor het lijden, namelijk vanwege zonden van de *huidige* generatie, ontkent wordt. Daarmee verschuilt de ene subgroep van het HvI zich achter een andere subgroep en ontloopt daarmee de verantwoordelijkheid om, zoals Ezechiël het verderop verwoordt, zich te bekeren.

Ezechiël reageert op deze visie op en gebruik van het HvI als een CP.

Allereerst merkt hij op dat God het hele HvI claimt: beide subgroepen die zich van elkaar willen onderscheiden zijn beiden eigendom van de Heer. Vervolgens staat in Ezechiël 18:4b het statement: “De ziel die zondigt, die zal sterven”. Uit de woordstudie in hoofdstuk 5 is gebleken dat “ziel” (נֶפֶשׁ) hier als “persoon” opgevat kan worden. Echter, dat hier over een individu gesproken wordt²⁴³ wil niet zeggen dat Ezechiël daarmee een uitspraak doet over het synchrone component van het HvI als een CP. Nergens in dit hoofdstuk contrasteert hij namelijk een enkelvoud tegenover een meervoud, maar in de eerste argumentatielijne contrasteert hij een vader en een zoon (en een

²⁴¹ In navolging van Ezechiëls eigen terminologie in 18:25, 29, 30, 31.

²⁴² Zie hoofdstuk 4.1 voor meer uitleg van de spreuk. Eerder is tevens opgemerkt dat er een verschil is tussen het gestraft worden voor een bepaalde schuld, of het dragen van (indirecte en onvermijdelijke) gevolgen van schuld. Een dergelijk onderscheid is echter in de spreuk niet aanwezig.

²⁴³ In het grootste gedeelte van het hoofdstuk, zowel in de eerste, als in de tweede argumentatielijne, zijn de besproken personen grammaticaal enkelvoud en ook alle werkwoorden die op de voorbeeldpersonen slaan staan consequent in het enkelvoud.

kleinzoon). Het synchrone component van het HvI, wat door het spreekwoord niet werd bevestigd, wordt ook in de eerste argumentatielijn niet bevestigd, of zelfs maar genoemd.

Wel spreekt het zich duidelijk uit over het diachrone component van het HvI. Namelijk dat, in tegenstelling tot de gedachte die in het spreekwoord doorklinkt, zonde en schuld niet diachroom doorgegeven worden.²⁴⁴ Hiermee wordt het diachrone component niet ontkend, maar de consequenties van het bestaan ervan worden wel beperkt.²⁴⁵

In de tweede argumentatielijn wordt noch over het diachrone, noch over het synchrone component van het HvI enige directe uitspraak gedaan, centraal staan hier bekering en geloofsafval²⁴⁶ en hun respectievelijke gevolgen. Zoals reeds eerder opgemerkt wordt over “de rechtvaardige” en “de slechte” in individuele termen gesproken. Mogelijk zegt dit wel iets over de wijze waarop het individu zich verhoudt tot het collectief, maar zoals in het vorige hoofdstuk reeds is opgemerkt, is er binnen een CP altijd ruimte voor het individu. De wijze waarop Ezechiël in de tweede argumentatielijn over en mogelijk tot het individu spreekt is in zekere zin slechts een bevestiging van deze stellingname ten opzichte van de plaats van het individu binnen een CP.

In de conclusie blijkt vervolgens dat, hoewel de voorbeelden uit de tweede argumentatielijn individuen betreft (en dus ook de oproep tot bekering impliciet aan individuen gericht is), ook het hele HvI opgeroepen kan worden tot bekering.²⁴⁷ In deze conclusie komen zijdelings het diachrone en het synchrone aspect van het HvI aan bod. Het synchrone zit hem er in dat de hele huidige generatie zonder onderscheid wordt opgeroepen zich te bekeren. Het diachrone aspect komt vooral hierin tot uitdrukking, dat de gevolgen voor het niet-bekeren het uitsterven van het HvI kan betekenen (zie woordstudie in hoofdstuk 5), hetgeen opgevat kan worden als een onvermijdelijke, diachrone doorwerking van een straf in de huidige generatie.²⁴⁸

²⁴⁴ Dit wordt duidelijk uit de overgang van de tweede naar de derde generatie. Uit de overgang van de eerste naar de tweede generatie wordt tevens duidelijk dat ook rechtvaardige verdiensten (Engels: “merit”) niet diachroom doorgegeven worden in het HvI.

²⁴⁵ Dat is: beperkt ten opzicht van wat het spreekwoord veronderstelt.

²⁴⁶ Geloofsafval kan opgevat worden als een anachronistische term, echter omdat zowel de omkering van de rechtvaardige tot slechte, als de omkering van slechte tot rechtvaardige met hetzelfde werkwoord geduid worden (שׁוּב) is hier voor de helderheid voor deze twee termen gekozen.

²⁴⁷ Uiteraard wordt hier slechts de huidige generatie expliciet opgeroepen zich te bekeren, daar de vorige generatie er niet meer is en dus nergens meer toe opgeroepen kan worden. De volgende generatie kan mogelijk wel impliciet aangesproken worden, temeer daar deze woorden zijn opgeschreven om ze “voor het nageslacht te bewaren”.

²⁴⁸ Dit uitsterven van het HvI lijkt misschien in tegenspraak met de conclusie van de eerste argumentatielijn in Ezechiël 18, daar de “zoon” nu wel gestraft wordt (door niet geboren te worden) als direct gevolg van de overtreding van de “vader”. Echter, wanneer dit dreigement uitgevoerd zal worden, dan is het nog steeds zo dat het spreekwoord niet langer gebezigd zal worden in het land van Israël (18:2).

8 Conclusie

De hoofdvraag waarmee deze scriptie begon was de volgende:

Wat is de antropologie achter Ezechiël 18, in het bijzonder: wie of wat is een *moral agent*?
Wie kan of wie kunnen verantwoordelijk gehouden worden in het geval van een wetsovertreding/zonde/onrechtvaardigheid? Hoe, wanneer en wie straft God volgens Ezechiël 18?

Wat gebleken is, is dat Ezechiël 18 te vinden is in het eerste gedeelte (hoofdstuk 1-24) van het gelijknamige boek; het gedeelte wat voornamelijk waarschuwend van toon is. Tevens is gebleken dat Ezechiël, waarschijnlijk mede vanwege zijn priesterlijke achtergrond, vertrouwd was met de wetsteksten uit de Pentateuch, daar hij daar ook regelmatig naar verwijst (vooral in de beschrijvingen van drie generaties in 18:6-17). Dat in de Pentateuch ook enkele teksten staan die in eerste instantie met de belangrijkste conclusies van Ezechiël 18 in tegenspraak lijken te zijn, bleek echter na meer gedetailleerde studie niet tot onoverkomelijke problemen te leiden.

Een analyse van de argumentatiestructuur van Ezechiël 18 liet zien dat er twee lijnen getrokken worden die beiden op hun eigen wijze reageerden op een spreuk die aan het begin wordt aangehaald en dat beide lijnen uitlopen op een conclusie in vers 30-32.

Aangaande de vraag naar de verhouding tussen collectief en individu in het Oude Israël is gebleken dat Wheeler Robinson de term *corporate personality* heeft geïntroduceerd. Deze term probeert inzichtelijk te maken hoe het collectief en het individu zich tot elkaar verhielden in het Oude Israël. Een doordenking van dit onderwerp is nodig, daar een korte inventarisatie opleverde dat de teksten van het Oude Testament anders omgaan met individu en collectief. De manier waarop hij deze term in eerste instantie echter definieerde is met meer recente inzichten (voornamelijk in de antropologie) echter niet langer houdbaar. Een herdefinitie, voornamelijk geïnspireerd door Mol, heeft opgeleverd dat voor een CP familiale verwantschap centraal staat, dat deze verwantschap zowel een diachroon als een synchroon component heeft en dat ondanks de realiteit van het collectief, het individu daar nooit geheel in op gaat.

Terugkerend naar Ezechiël 18 is gebleken dat het spreekwoord aan het begin onvrede uit over een (vermeend) gevolg van de realiteit van het diachrone component van de CP van het Huis van Israël. Met het bezigen van het spreekwoord beschuldigde men God van onrechtvaardigheid en verschool men zich voor hun eigen verantwoordelijkheid achter een andere subgroep binnen het HvI. Ezechiël reageert op dit spreekwoord door te stellen dat het diachrone component van de CP het vermeende gevolg niet heeft en dat in plaats daarvan de huidige generatie zich moet bekeren.

In Ezechiël 18 wordt dus de realiteit van een CP niet ontkend, noch het synchrone, noch het diachrone component. Slechts één mogelijk aspect van het diachrone component staat ter discussie.

Terugkomend op de hoofdvraag kan gesteld worden dat volgens Ezechiël God niet een volgende generatie straft (laat sterven) voor de wetsovertreding/zonde/onrechtvaardigheid van een voorgaande generatie. Een *moral agent*, in tegenstelling tot een CP, heeft dus nadrukkelijk geen diachroon component. In die zin, dat wanneer aangenomen wordt dat als een *moral agent* moreel verkeerd handelt, die *moral agent* en alleen die *moral agent* daarvoor gestraft dient te worden. En aangezien gebleken is dat er geen diachrone doorwerking is van straf, kan aangenomen worden dat er geen diachroon component zit in een *moral agent*.

Op de vraag of een *moral agent* wel een synchroon component heeft kan op basis van Ezechiël 18

echter geen definitieve uitspraak gedaan worden. Enerzijds doet de uitspraak in vers 4b “De ziel die zondigt, die zal sterven”, vermoeden dat een individu een *moral agent* is, terwijl aan het einde van hoofdstuk 18 het hele HvI wordt opgeroepen zich te bekeren, wat lijkt te impliceren dat het HvI (zij het alleen het synchrone component), als een *moral agent* gezien kan worden. Een *moral agent* is in Ezechiël 18 dus of een individu, of een verwante groep individuen die op één moment samen leven.

Of de conclusie aangaande het ontbreken van een diachroon component in een *moral agent* een gedachte is die consequent is door het hele boek Ezechiël heen zou verder getoetst kunnen worden. Indien aangenomen wordt dat binnen de ethiek van Ezechiël de definitie van een *moral agent* consistent is, dan is een veelbelovende tekst om antwoord te krijgen op de vraag of een *moral agent* ook een synchroon component heeft of kan hebben, Ezechiël 14:12-23. Dit is een geschikte gedeelte, omdat daar sprake is van een collectief wat zondigt, maar de mogelijkheid van (een drietal) individuen om aan het komende oordeel van God te ontsnappen.

Bibliografie

Bijbels

Biblia Hebraica Stuttgartensia; Fünfte verbesserte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997 (BHS)

Septuaginta; ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ Prof. D. Dr. Alfred Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (LXX)

Bijbel : dat is de ganse Heilige Schrift, bevattende al de canonieke boeken van het Oude en Nieuwe Testament, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1992 (SV)

Bijbel, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1951 (NBG)

Bijbel Herziene Statenvertaling, Heerenveen: Uitgeverij Jongbloed, 2010 (HSV)

De Nieuwe Bijbel Vertaling, Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2004 (NBV)

De Naardense Bijbel, Vucht: Uitgeverij Skandalon, 2004 (NaB)

Boeken

R. Albertz, *Die Exilszeit, 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart: W. Kohlhammer, 2001

B. Becking, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31*, Leiden: Brill, 2004

- *From David to Gedaliah, The Book of Kings as Story and History*, Fribourg, Universitätsverlag, Göttinge: Vandenhoeck und Rurecht, 2007

J. Bright, *A History of Israel; second edition*, London: SCM Press, 1972

W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament, Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997

R.B. Chisholm Jr., *Handbook on the Prophets*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002

J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology, revised edition*, Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1998

J.P. Green, Sr., *The New Englishman's Hebrew Concordance*, Peabody: Hendrickson, 1984

P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew; 2 volumes*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003

E. Kautzsch (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Mineola: Dover Publications, 2006

L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament; 2 volumes*, Leiden: Brill, 2001

J.P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden: Brill, 2000

G.H. Matties, *Ezekiel 18 and the rhetoric of moral discourse*, Atlanta, Georgia Scholars Press, 1990

M. van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007

J.F. Mol, *Collectieve en individuele verantwoordelijkheid; een beschrijving van corporative personality naar Ezechiël 18 en 20*, Veenendaal: Universal Press, 2002

K.L. Noll, *Canaan and Israel in Antiquity, an introduction*, London: Sheffield Academic Press, 2001

D.L. Petersen, *The Prophetic Literature, An Introduction*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002

K.A.D. Smelik, *Neem een boekrol en schrijf; Tekstvondsten uit het Oude Israël*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2006

K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, London, England: Harvard University Press, 2007

W.A. VanGemeren (gen.ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, 5 volumes*, Grand Rapids: Zondervan, 1997

H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1973

Artikelen

B. Becking, 'God-talk for a disillusioned pilgrim in Psalm 121', *Journal of Hebrew Scriptures*, 9 (2009), artikel 15

G. Braulik, 'Ezechiël und Deuteronomium: Die Sippenhaftung in Ezechiël 18,20 und Deuteronomium 24,16, unter Berücksichtigung von Jeremia 31,29-30 un 2 Könige 14,6', *Biblische Zeitschrift* 44 (2000), pp 206-232

R.R. Hutton, 'Are the Parents Still Eating Sour Grapes? Jeremiah's Use of the Māšāl in Contrast to Ezekiel', *Catholic Biblical Quarterly*, 71 (2009), pp. 275-285

T. Polk, 'Paradigms, Parables and Mēšālīm: On Reading the Māšāl in Scripture', *Catholic Bible Quarterly*, 45 (1983), pp 564-583

J.R. Porter, 'The Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament', *Vetus Testamentum*, 15.3 (1965), pp 361-380

J.W. Rogerson, 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination', *Journal of Theological Studies*, 21 (1970), pp 1-16

H. Wheeler Robinson, 'The Hebrew Conception of Corporate Personality', in: P. Volz, F. Stummer,

J. Hempel (eds.), *Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66), Berlin, pp 49-62

Commentaren

G.Ch. Aalders, *Ezechiël I Hfdst. 1-24* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen: N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1955

L.C. Allen, *Ezekiel 20-48* (Word Biblical Commentary 29), Nashville: Thomas Nelson, 1990
- *Ezekiel 1-19* (Word Biblical Commentary 28), Nashville: Thomas Nelson, 1994

D.I. Block, *The Book of Ezekiel Chapters 1-24* (The New International Commentary on the Old Testament), Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997
- *The Book of Ezekiel Chapters 25-48* (The New International Commentary on the Old Testament), Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998

J. Calvijn, *De Profetien van Ezechiël, hoofdstuk I-XX*, (vertaald door J. Lugtigheid), Goudriaan: De Groot, 1980

B.S. Childs, *The Book of Exodus* (The Old Testament Library), Louisville: Westminster John Knox Press, 1974

D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12* (Word Biblical Commentary 6B), Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2002

G.A. Cooke, D.D., *The Book of Ezekiel* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T.&T. Clark, 1936

L.E. Cooper, Sr., *Ezekiel* (The New American Commentary 17), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1994

J.I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary 3), Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987

W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel* (Das Alte Testament Deutsch, Teilband 22), Göttingen: Bandenhoed & Ruprecht, 1986

P. Enns, *Exodus* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2000

M. Greenberg, *Ezekiel, 1-20* (The Anchor Bible 22), Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1983

P.R. House, *1, 2 Kings* (The New American Commentary 8), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1995

F.B. Huey, Jr., *Jeremiah, Lamentations* (The New American Commentary 16), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1993

P.M. Joyce, *Ezekiel: a commentary*, London: T & T Clark International, 2009

G.L. Keown, P.J. Scalise & T.G. Smothers, *Jeremiah 26-52* (Word Biblical Commentary 27), Nashville, Thomas Nelson, 2000

J.R. Lundbom, *Jeremiah 1-20* (The Anchor Bible, Volume 21A), London: Doubleday, 1999
- *Jeremiah 21-36* (The Anchor Bible, Volume 21B), London: Doubleday, 2004-1
- *Jeremiah 37-52* (The Anchor Bible, Volume 21C), London: Doubleday, 2004-2

B. Maarsingh, *Ezechiël II* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk: Uitgeverij G.F. Callenbach BV, 1988

T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009

J. Milgrom, *Leviticus 17-22* (The Anchor Bible 3A), London: Doubleday, 2000

K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiël), Kapitel 1-19* (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996

W.H.C. Propp, *Exodus 19-40* (The Anchor Bible, Volume 2A), New York: Doubleday, 2006

M.F. Rooker, *Leviticus* (The New American Commentary 3A), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 2000

B.K. Smith & F.S. Page: *Amos Obadiah Jonah* (The New American Commentary 19B), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1995

D.K. Stuart, *Exodus* (The New American Commentary, Volume 2), Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2006

B.K. Waltke, *The Book of Proverbs, Chapter 1-15* (The New International Commentary on the Old Testament), Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004
- *The Book of Proverbs, Chapter 15-31* (The New International Commentary on the Old Testament), Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005

E. Zenger, *Exodus 19-40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg: Herder, 2004

W. Zimmerli, *Ezechiël 1, 1-24* (Biblischer Kommentar Altes Testament XIII/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969

Computerprogramma's

Bibleworks 8.0

Websites

www.biblija.net/biblija.cgi (geregeld bezocht vanaf 31-10-2012)

www.nbv.nl/bijbelse-namen/ (geregeld bezocht vanaf 23-10-2012)

www.nederlandsewoorden.nl (bezocht: 24-11-2012)

web.studiebijbel.nl (geregeld bezocht vanaf 10-11-2012)

<http://machaut.uchicago.edu/websters> (bezocht: 21-02-2013)